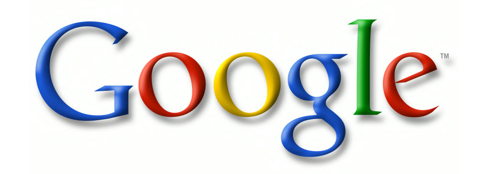
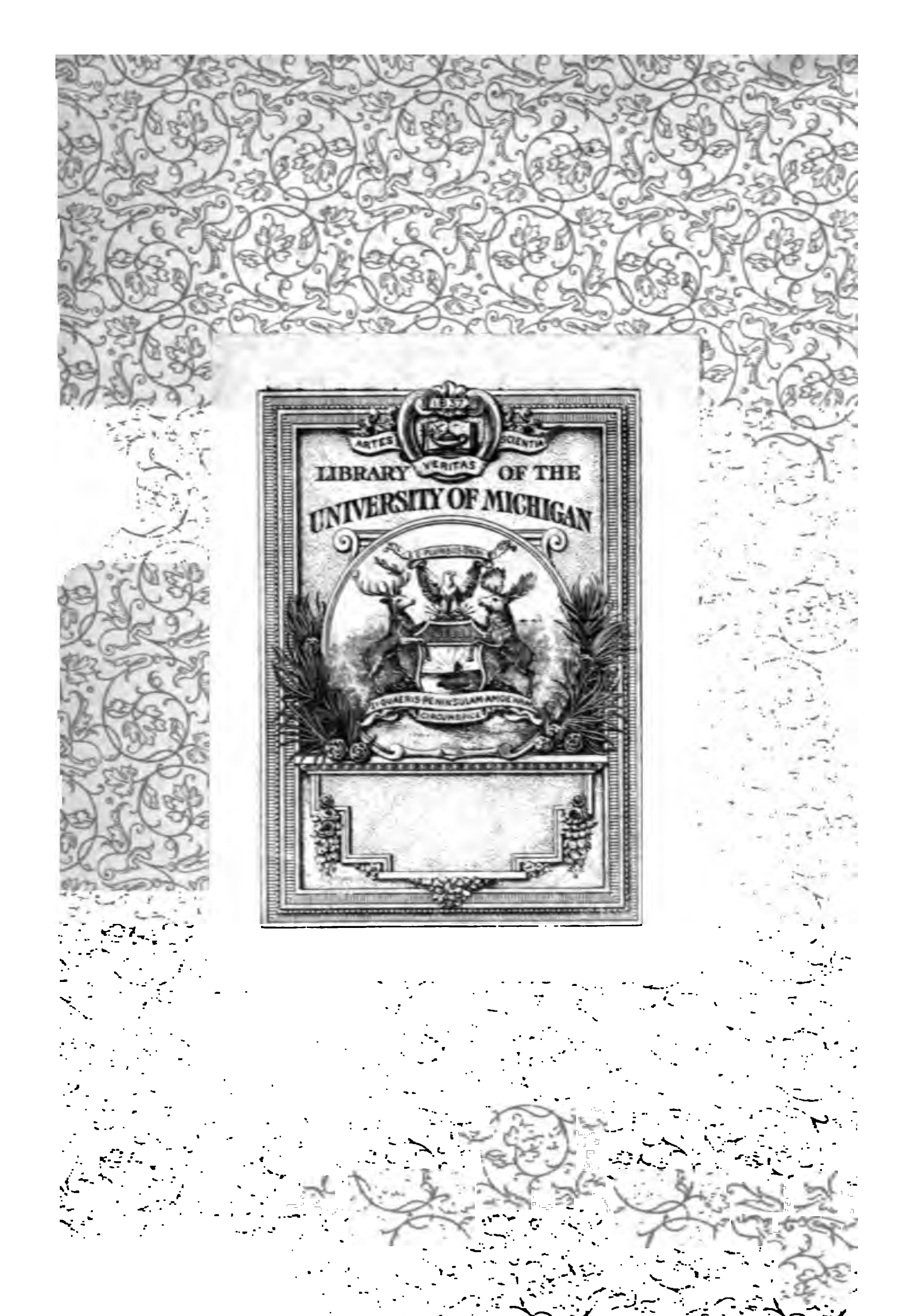
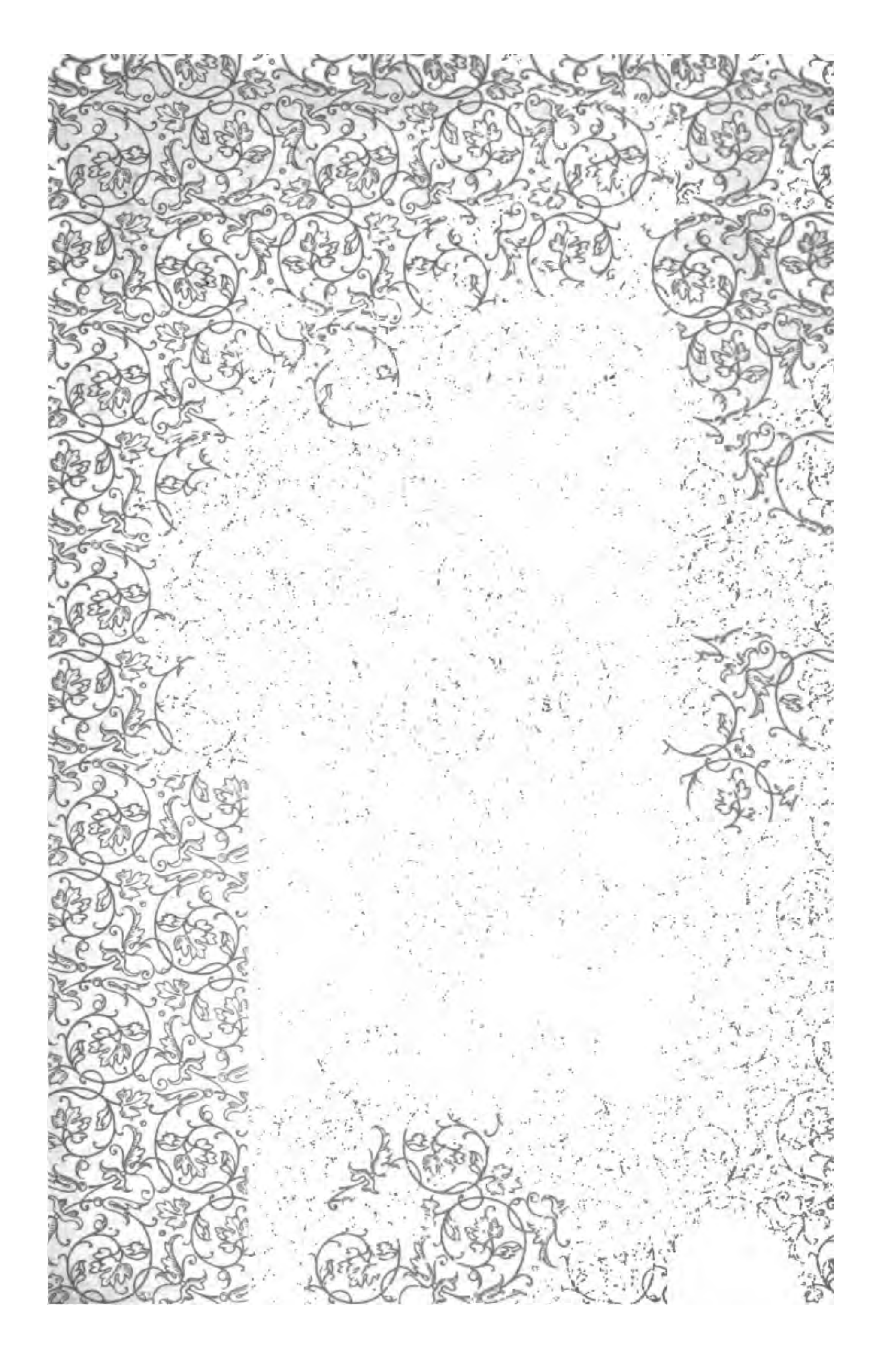





1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JOURNAL ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME V

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, CLERMONT-GANNEAU, J. DERENBOURG
FEER, HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, SAUVAIRE, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME V



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, EDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCV

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1895.

LA FIN DE L'EMPIRE DES CARMATHES DU BAHRAÏN,

PAR

M. J. DE GOEJE.

Lorsque je publiai, en 1888, mon Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, je me suis vu dans l'obligation d'avouer que je n'avais pu trouver une seule notice sur l'histoire de ces sectaires depuis la visite de Nâcir ibn Khosrau à Lahsa, en 442. Je viens d'en découvrir une dans le commentaire sur la grande qaçida en *mîm* d'Ibn Moqarrab. Ce poète distingué du commencement du VIIe siècle de l'hégire, étant originaire de Lahsa et descendant du prince qui avait mis fin à leur dynastie, devait être bien informé. Le commentateur ne se nomme pas, mais à en juger d'après sa connaissance du Bahraïn et de l'histoire de ce pays, on est en droit de conclure qu'il en était originaire lui aussi. Il me semble avoir écrit peu de temps après la mort du poète.

Les troubles sérieux qui amenèrent la chute de l'empire des Carmathes commencèrent dans l'île

d'Owāl peu de temps après la visite de Nâcir. Un certain Abou'l-Bahloul (al-ʿAuwām ibn Mohammed ibn Yousouf ibn az-Zaddjādj), de la tribu autrefois dominante au Bahraïn des Abdalqaïs, et son frère Abou'l-Walīd Moslim, orateur (*khaṭīb*) de l'île, tous les deux pieux sonnites, s'adressèrent au gouverneur (ناظر) carmathe, nommé Ibn ʿArham, sollicitant son intervention auprès du gouvernement de Lahsa pour leur concéder le droit de bâtir une mosquée, parce que les marchands étrangers évitaient de venir à Owāl, où ils ne trouvaient pas de place convenable pour célébrer les prières du vendredi. En fréquentant les marchés de l'île, ils y apporteraient le bien-être et beaucoup d'autres avantages indirects. En outre, Abou'l-Bahloul et son frère offrirent pour la concession une somme de 3,000 dinars. Sur le rapport d'Ibn ʿArham, la permission fut donnée. Lorsque la mosquée fut construite, Abou'l-Walīd monta en chaire et récita la *khoṭba* au nom du khalife abbāside al-Qāïm bi-amrillah. Les partisans des Carmathes se récrièrent : « C'est, dirent-ils, une innovation damnable qu'Abou'l-Bahloul a introduite par ruse et fraude; il faut la leur interdire. » Abou'l-Bahloul répondit : « Il est vrai que notre but véritable n'était pas d'attirer les marchands, mais bien de remplir nos devoirs religieux. Nous avons fait pour cela des sacrifices considérables. Si l'on ne veut pas le permettre, on n'a qu'à rendre la somme versée et nous obéirons. » Le gouverneur écrivit à Lahsa et obtint pour Abou'l-Bahloul et les siens la permis-

sion du libre exercice du culte sonnite et même celle de dire la *khotba* au nom du khalife de Bagdad.» La restauration du culte musulman attira les marchands des ports du golfe persique, et le marché d'Owāl prit un grand essor. Mais bientôt les partisans des Carmathes manifestèrent une opposition nouvelle. « La personne, dirent-ils, à laquelle vous portez hommage dans la *khotba* n'a plus d'autorité. On fait la *khotba*, même en ʿIrāq, au nom d'al-Mostancir, le prince d'Égypte; c'est son nom que vous devez citer dans la prière et non pas celui d'un homme dont la dignité n'est plus reconnue. » Ces paroles fournissent la preuve que cette opposition se produisit en 450, puisque l'inauguration de la souveraineté du prince fatimide et la restauration du khalifat abbāside ont eu lieu dans cette même année. Abou'l-Bahloul écrivit à Lahsa pour prier le gouvernement de lui permettre de continuer à faire la *khotba* au nom du khalife abbāside, ayant soin de joindre à sa lettre un riche cadeau et de belles promesses. Les chefs de Lahsa lui accordèrent ce qu'il demandait, et Abou'l-Bahloul vit s'accroître, de jour en jour, ses ressources et son influence. Peu de temps après, le gouvernement de Lahsa, ayant besoin d'une forte somme d'argent[1], ordonna à Ibn ʿArham d'en répartir une partie sur les habitants d'Owāl, mais de la manière la moins onéreuse. Ibn ʿArham, étant peu disposé à obéir, eut une entrevue secrète avec Abou'l-Bahloul et les

[1] Le texte présente ici une lacune que je crois devoir combler comme je l'ai fait.

siens, leur communiqua les ordres qu'il avait reçus et se concerta avec eux sur les mesures à prendre. Ensuite il écrivit au gouvernement de Lahsa que les habitants d'Owāl refusaient de payer l'impôt, qu'il n'avait pas les moyens de les y contraindre et qu'il s'était vu obligé de laisser l'ordre sans exécution. En même temps, il conseillait au gouvernement de revenir sur sa résolution. Cette lettre irrita les chefs de Lahsa. Ils envoyèrent un gouverneur pour remplacer Ibn ʿArham, avec ordre de s'emparer de ceux qui s'opposaient aux mesures du gouvernement et de leur faire payer la somme fixée. Cependant Abou'l-Bahloul n'avait pas seulement convoqué les siens, mais il s'était assuré de l'alliance d'Ibn abi'l-ʿOryān, un des seigneurs les plus puissants de l'île, et ensuite de l'aide des principaux fermiers, en leur disant : « Le *kharādj* doit être payé par les seigneurs (*domini soli*, ارباب الضياع), non par les cultivateurs (اصحاب الضياع). » On s'accorda à déclarer aux chefs carmathes qu'on refuserait de leur obéir, à moins qu'Ibn ʿArham ne fût rétabli, et qu'on s'opposerait à l'installation du nouveau gouverneur. Celui-ci, après avoir vainement essayé de s'emparer d'Abou'l-Bahloul et d'Ibn abi'l-ʿOryān, se vit obligé de reculer devant les troupes des insurgés qui comptaient 30,000 hommes, et de se réembarquer au plus vite après avoir perdu plusieurs des siens. Les insurgés écrivirent de nouveau aux chefs carmathes pour demander le retour d'Ibn ʿArham. Mais cette fois la réponse fut menaçante. Ibn ʿArham ne reviendrait pas, mais on enverrait

une armée pour mettre ordre aux affaires d'Owāl. Le vizir des Carmathes, Abou Abdallah ibn Sanbar [1], expédia un de ses fils à Omān pour aller quérir des armes et de l'argent. A son retour, les chefs des insurgés le surprirent, le tuèrent lui et quarante de ses hommes et s'emparèrent de 5,000 dinars et de 3,000 lances qu'il avait apportés, et qu'ils distribuèrent parmi leurs gens. Ibn Sanbar comprit, mais un peu tard, qu'il fallait employer d'autres moyens. Il s'engagea secrètement envers Ibn abi'l-ʿOryān à lui conférer le gouvernement de l'île, à condition qu'il tâcherait de ruiner l'influence d'Abou'l-Bahloul. Ibn abi'l-ʿOryān se laissa gagner. « Nous avons entrepris une chose très dangereuse, commença-t-il à dire à ses amis; les Carmathes ont le pouvoir de nous écraser et ils ne manqueront pas de le faire. Tâchons de réparer les fautes que nous avons commises. » Son avis fut écouté, ce qui inquiéta Abou'l-Bahloul, parce qu'Ibn abi'l-ʿOryān avait une influence prépondérante. Peut-être avait-il eu connaissance aussi du plan suivant arrêté entre son adversaire et Ibn Sanbar : le vizir viendrait avec sa flotte et quand elle serait en vue, Ibn abi'l-ʿOryān s'emparerait d'Abou'l-Bahloul et le tuerait. Dans un conseil de famille convoqué par Abou'l-Bahloul, on résolut de faire assassiner Ibn abi'l-ʿOryān. Celui-ci avait coutume de se baigner dans un ruisseau situé sur ses terres, accompagné d'un seul serviteur. C'est là qu'un

[1] Le manuscrit porte *Shanbar*.

soir sa famille le trouva mort. Abou'l-Bahloul, accusé de ce meurtre, fit les *quarante serments*[1] et réussit à apaiser les parents du défunt. Sur ces entrefaites, Ibn Sanbar partit de la côte avec une flotte de cent quatre-vingts galères (شذاة) dont l'équipage se composait pour la plupart d'Arabes des ʿAmir Rabîʿa (branche des ʿAmir ibn Çaʿçaʿa), avec leurs chevaux au nombre de cinq cents qu'Ibn Sanbar avait emmenés, ne s'attendant pas à la résistance. Abou'l-Bahloul n'avait à lui opposer que cent galères équipées en toute hâte. Au moment de s'embarquer, il eut le malheur de tomber de cheval et de se casser la jambe. Cet accident fut cause de la défaite des Carmathes. Cédant aux instances de son frère, Abou'l-Bahloul donna l'ordre de battre en retraite. Or les chevaux des Bédouins, déjà excités par l'embarquement et le mouvement des galères, s'effarouchèrent tout à fait à la vue des drapeaux flottants, au son des tambours et des trompettes, et causèrent le naufrage d'un certain nombre de vaisseaux. Les Bédouins, perdant la tête, se jetèrent dans la mer et Ibn Sanbar prit la fuite. Abou'l-Bahloul s'empara du reste des galères et de deux cents chevaux, de grandes quantités d'armes et de bon nombre de prisonniers. Les gens de l'équipage jurèrent qu'ils avaient

[1] C'est-à-dire le grand serment. Dans les livres de droit musulman, tant orthodoxes que shîʿites, le nombre des serments est de cinquante. (Comp. le *Minhadj* de Nawawi, par M. van den Berg, III, 191; Querry, *Recueil de lois concernant les Musulmans skyites*, II, 583 et suiv.)

été forcés par les Carmathes de prendre part à l'expédition et furent graciés, mais quarante chefs carmathes furent tués. Cette victoire consolida la puissance d'Abou'l-Bahloul. Il nomma vizir son frère Abou'l-Walīd et lui ordonna d'entrer en correspondance avec Ibn abī Mançour[1] ibn Yousouf, le chef du diwan de Bagdad, pour obtenir la sanction et l'appui du gouvernement afin de combattre les Carmathes sur le continent et d'y rétablir la souveraineté des Abbāsides.

Nous lisons dans le commentaire sur un autre vers du même poème que la ruine des ʿAmir Rabīʿa datait d'une expédition malheureuse contre l'île d'Owāl, entreprise pour soumettre Abou'l-Bahloul qui avait chassé les fonctionnaires des Carmathes et s'était proclamé émir. L'armée expéditionnaire, commandée par Bishr ibn Moflih al-ʿOyounī, fut jetée à la mer près de l'île, dans une localité appelée *Keshloush Owāl.* On ne peut affirmer, mais il est probable que cette expédition est la même que celle qu'avait organisée Ibn Sanbar. Or l'affaiblissement des ʿAmir Rabīʿa qui étaient les protecteurs (خفراء) du Bahraïn, c'est-à-dire qui fournissaient des troupes aux Carmathes, en échange d'une partie des récoltes, obligea ces derniers à appeler à leur aide des Arabes de la tribu d'Azd de l'Omān. Ceci se passait trois ans avant qu'Abdallah ibn ʿAli eût commencé la guerre contre les Carmathes. Or cette guerre ayant duré

[1] Ibn al-Athir l'appelle « Abou Mançour ».

sept ans et s'étant terminée en 469, l'arrivée des Azdites eut donc lieu en 459.

Abou'l-Bahloul ne jouit pas longtemps du résultat de sa victoire. Car nous lisons que déjà, en 469, l'île d'Owāl était soumise au seigneur d'al-Katīf, Yahya ibn ʿAbbās. On peut donc croire sans témérité que ce Yahya profita du désastre des Carmathes près d'Owāl pour s'emparer d'al-Katīf. Le commentateur nous raconte que ce chef entama des négociations avec un Alide nommé *Ibn az-Zarrād* qui était au service de Kadjkīna (كجكينا), chambellan du sultan Malikshāh. Il demandait au gouvernement de Bagdad deux cents cavaliers pour conquérir Lahsa et y rétablir la souveraineté des Abbāsides, s'engageant de son côté à verser, chaque année, une somme considérable au trésor. Kadjkīna parvint à trouver des alliés pour la conquête de Lahsa à la condition que le khalife et le sultan auraient chacun 1/11[e] du butin, les ministres Nizām al-Molk et Saʿd-ad-daula Kouhrāy ensemble 1/11[e], Kadjkīna et Ibn Moharish, le chef des ʿOqaïl, chacun 4/11[es]. Kadjkīna partit de Basra avec quatre cents cavaliers arabes et turcs et leur suite; après avoir été harcelé en route par des Bédouins, il arriva à 4 parasanges d'al-Katīf et annonça son arrivée à Ibn ʿAbbās. Celui-ci répondit froidement qu'il avait demandé deux cents cavaliers pour être sous ses ordres, que si Kadjkīna était disposé à les lui donner, il aurait soin de le faire reconduire sain et sauf à Basra. « Sinon, ajoutait-il, le désert est devant vous; allez à votre

guise. » Kadjkīna, furieux, tenta de soumettre Ibn ʿAbbās à sa volonté par la force et eut un commencement de succès. Mais le rusé Ibn ʿAbbās sut si bien faire avec ses Bédouins que Kadjkīna et les siens furent dépouillés de tout ce qu'ils possédaient et leur camp fut mis au pillage; obligés de rebrousser chemin, ils rentrèrent à Basra en l'année 468, épuisés de fatigue et dans la condition la plus misérable.

Cependant un ennemi beaucoup plus terrible s'était levé contre les Carmathes dans la personne de Abdallah ibn ʿAli. Le district le plus septentrional de la province de Lahsa porte le nom d'*al-ʿOyoun* « les Sources », parce qu'il y a quatre cents sources d'eau courante qui arrosent les plantations de dattiers et les champs [1]. C'est là que résidait la famille d'Ibrahim ibn Mohammed, appartenant aux Banou Morra ibn ʿAmir ibn al-Hārith, frères des Banou Mālik (Wüstenfeld, *Geneal. Tabulæ*, A, 17), de la tribu des Abdalqaïs. En 462, le chef de cette famille, Abdallah ibn Ali ibn Mohammed ibn Ibrahim, commença la guerre contre Lahsa. A la tête de quatre cents hommes il battit les Carmathes qui comptaient alors quatre-vingts chefs bien armés et de nombreuses troupes recrutées parmi les Azdites et les ʿAmir Rabīʿa. Par cette victoire Abdallah prit place parmi les guerriers les plus renommés, comme autrefois le Carmathe Abou Tāhir. Nous ne savons pas au juste quand cette bataille eut lieu, mais il est assez pro-

[1] Le commentateur dit qu'une partie de ce district a été envahie plus tard par les sables.

bable qu'à la suite de cette première défaite les Carmathes durent se retirer dans leur capitale et y soutenir un siège de sept ans. Abdallah, voyant que ses forces ne suffisaient pas à prendre Lahsa, ouvrit des négociations avec la cour de Bagdad où elles furent bien accueillies. En 467, Oksok-Salār, surnommé *Ibn Toubek* (توبك), feudataire (مقطع) de Holwān et dépendances, fut expédié avec sept mille cavaliers seldjoucides, que le poète nomme *Shorsikiya*[1]. Arrivés à Basra, ces soldats se livrèrent, pendant trois jours, à toutes sortes d'exactions envers les habitants, et refusèrent de continuer leur route si l'on ne leur donnait mille chameaux de monture et cinq cents chameaux pour porter les outres d'eau, cinq cent mille *mann* de farine et autant d'orge et de dattes, enfin 19,000 dinars. Après avoir reçu une grande partie de cette contribution de guerre, Oksok-Salār se mit en route pour al-Katīf, afin de punir tout d'abord Yahya ibn ʿAbbās de ses mauvais procédés à l'égard de Kadjkīna, comme on l'a vu plus haut. Il s'ensuit que l'expédition ne partit de Basra au plus tôt qu'au commencement de l'année 468. A l'approche de l'armée, Ibn ʿAbbās alla se réfugier à

[1] Dans un autre poème, le nom est vocalisé *Sharsakiya*, avec l'explication suivante : يعنى بالشرسكية السلجوقية ملوك الاعاجم. Je n'ose pas décider laquelle des deux prononciations est préférable. La forme du mot semble exclure une dérivation du turc جرى = شرى (comp. Houtsma, *Ein Türkisch-Arabisches Glossar*, p. 79, شارى) qui donnerait *Sharishkiya*. Une dérivation du persan شورش s'accorderait avec la prononciation *Shorshikiya*, mais je ne sais pas si ce mot s'employait communément dans le sens de « guerre ».

Owāl, et Oksok-Salār continua sa route sur Lahsa. Grâce à ses troupes auxiliaires, Abdallah ibn ʿAli pouvait enfin bloquer sérieusement la capitale. Bientôt la disette obligea les Carmathes à entrer en composition. Ils consentirent à se soumettre et à payer au khalife une grosse somme d'argent, à la condition d'obtenir l'amān pour leur vie et leurs biens et un mois de délai pour le payement. Comme garantie de ces propositions, ils s'engagèrent à fournir treize otages. Le délai ayant été accordé, les Carmathes en profitèrent pour se ravitailler dans des magasins secrets et se mettre de nouveau en état de défense. Ils savaient que les Turcs étaient dans l'impossibilité de prolonger leur séjour au Bahraïn à cause de la chaleur (l'an 468 finit un des premiers jours d'août) et de la dévastation de la campagne. Oksok-Salār, dans sa fureur, tua une partie des otages, mais se voyant obligé de quitter le pays immédiatement, il laissa à Abdallah ibn ʿAli deux cents cavaliers sous le commandement de son frère al-Baghoush, promettant de revenir bientôt pour achever la conquête du Bahraïn.

Lorsque Oksok-Salār arriva à Bagdad, il se présenta au diwan et y rendit compte de la guerre contre les Carmathes et de la victoire que Dieu lui avait accordée, annonçant en même temps son intention de retourner immédiatement pour réduire Lahsa. On communiqua ces nouvelles au khalife, sur l'ordre duquel on rédigea le diplôme suivant pour être lu devant Oksok-Salār :

مَضْمونُ نُسْخَة التَّوْقيع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمدُ لله المتوحّد بالجمال والبَهاء المتفرّد بالقدرة والكبرياء المنجى من غياهب الشرك بانوار الحقّ المختار لرسالته ودينه اكرم خلقه محتدًا واصلاً واشرفهم درجةً ومحلًّا النبىّ العربىّ سيّد الانبياء وخاتم الاصفياء صلى الله عليه وسلّم ارسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون والحمدُ لله الذى عضد الاسلام بالخلفاء الراشدين من بنى العبّاس المهديّين الذين ازال الله بهم البدع والمنكر وجعل ولاءهم سبيل النّجاة يوم الفزع الاكبر وقَرَنَ طاعتهم بطاعته وطاعة رسوله فقال عزّ من قائل (Qor., IV, vers. 62) واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم حتّى صار الى امير المؤمنين وشرّف الامامة ارثه بالوجوب واضحت قلوب اهل الزّيغ بعزّ ايامه [فى] الهلع والوجوب وغدت رايات اوليائه حيث أَمَّتَ منصورةً ظاهرةً وامداد الفتوح اليهم متقاطرةً متناظرةً والله يمتّع امير المؤمنين بالنعمة فيه ولا يخلى دولته من حميد مساعيه ففى الاثر ان رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال اتانى جبرئيل عليه السلام وعليه قباء اسود وفى وسطه كالخنجر فقلت يا جبرئيل رياستهم فى من تكون فقال فى ولد العبّاس

ابن عبد المطلب فقلت يا جبرئيل اتباعهم ممّن يكون (تكون .l?) فقال من اهل خراسان اصحاب المناطق ومن وراء دهاقنة الصعيد وترك اليغرغر (التغزغز .l) او اهل الخناجر من اهل الجبال قلت يا جبرئيل اى شىء تملك ولد العبّاس فقال يا محمد تملك ولد العباس المدر والوبر والاحمر والاصفر والمروة والمشعر والصّفا والمتجر والقبّة والمنخر والسرير والدنيا الى المحشر ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وليعلم ان توبك بن اكسب (ابن توبك اكسك .l?) الوقوف على خدمته والامتثال على طاعته (correction du copiste pour لطاعته) والاجهاد لمساعيه فى جهاد المبطلين والقرامطة الملحدين وليستنجز معه مناجزة الله تعالى فى استيصال ذكرهم وتطهير تيك البقعة من دنس كفرتهم قال تعالى (Qor., IX, vers. 14.) قاتلوهم يعذّبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين وليعتمد اجاد السريرة والسيرة فيما يفتتحه من الاعمال وليقدم امدًا بعيدًا ويحذّركم الله نفسه والله رؤف بالعباد (Qor., III, vers. 28.)

Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux. Louanges à Dieu qui est unique dans la possession de la beauté et de la splendeur, qui est seul dans le maintien de la puissance et de la grandeur; qui, par les lumières de la vérité, a sauvé des ténèbres du polythéisme celui qu'il a élu pour sa mission et son culte, la plus noble de ses créatures d'origine et de souche,

IMPRIMERIE NATIONALE.

le plus élevé des hommes en degré et en rang, le prophète arabe, le seigneur des prophètes, le sceau des élus. Que Dieu lui accorde sa bénédiction et sa paix! Il l'a envoyé avec la direction et la vraie religion pour la faire triompher de toute autre religion, nonobstant la résistance des polythéistes. Et louanges à Dieu qui a soutenu l'Islam par les khalifes orthodoxes des Banou'l-ʿAbbās qui, conduits eux-mêmes sur la voie droite, sont l'instrument par lequel Dieu fait disparaître les hérésies et tout ce qui est blâmable! Leur patronage a été établi par Dieu comme le chemin du salut au jour de la terreur suprême; l'obéissance qui leur est due a été jointe par lui à celle qu'on doit à Dieu et à son envoyé. Car il a dit (son nom soit exalté!) : « Obéissez à Dieu, à l'Apôtre et à vos chefs. » Jusqu'au jour où l'Empire échut au Prince des Croyants et qu'il honora la dignité héréditaire de l'imamat en en rendant la reconnaissance indispensable pour tout le monde, la gloire de ses combats faisant palpiter de crainte les cœurs des dissidents, les drapeaux de ses armées étant couronnés partout de victoires, ses conquêtes se suivant dans une série continuelle. Que Dieu accorde au Prince des Croyants la jouissance de ses bienfaits et qu'il ne permette pas que les efforts louables du Prince fassent jamais défaut à la dynastie! La sainte tradition nous apprend que le prophète (à qui Dieu accorde sa bénédiction et sa paix!) a dit : « Gabriel (la paix soit sur lui!) vint à moi, vêtu d'une robe noire, ayant à la ceinture une arme semblable à un poignard. Je lui dis : « Ô Gabriel, qui aura la principauté sur eux (sur les Mu- « sulmans)? » Il répondit : « Les fils d'al-ʿAbbās ibn Abd-al- « Mottalib. » Je continuais : « Ô Gabriel, et quels seront leurs « soutiens? » — « D'abord, dit-il, les Khorāsāniens, les por- « teurs de ceintures, ensuite les chefs cantonaux de la Haute- « Égypte et les Turcs Toghozghoz[1], ou bien les gens au poi-

[1] Nous savons maintenant qu'on doit prononcer ainsi et non pas *Toghozghour*, par les *Alttürkische Inschriften der Mongolei* publiées par M. Radloff, p. 10, 61 (Togus-Ogus). Voir aussi la note de

« gnard de la Médie. » Je demandai encore : « Ô Gabriel, « quelle sera l'étendue du domaine des fils d'al-ʿAbbās ? » — « Ô Mohammed, répondit-il, les fils d'al-ʿAbbās régneront sur « les gens à demeure fixe et les habitants des tentes ; sur les « hommes à peau rouge et à peau jaune ; sur les lieux saints « et les marchés ; sur la coupole (d'Ozaïn) et sur le trône (le « Caucase) ; enfin sur le monde entier jusqu'au jour de la ré« surrection. C'est la faveur de Dieu et il l'accorde à qui il « veut. »

Or il faut qu'Ibn Toubek Oksok sache qu'on a pris connaissance de ses hommages, qu'on désire récompenser son dévouement, et qu'on applaudit à ses exploits dans la guerre sainte contre les mécréants et les Carmathes hérétiques. Puissent ceux qui espèrent mériter les récompenses de Dieu dans la vie future, se sentir animés de zèle pour l'aider dans l'effacement de leur souvenir, dans la purification des souillures et de l'impiété de ces contrées ! Le Très-Haut a dit : « Faites-leur la guerre, Dieu les punira par vos mains et les confondra. Il vous concédera la victoire sur eux et donnera satisfaction aux cœurs des fidèles. » Qu'il fasse son possible pour que ses intentions et ses actions dans les contrées qu'il va conquérir soient dignes de louanges, et qu'il se procure « un long ajournement ! Et Dieu nous exhorte à le craindre, car Dieu est miséricordieux envers ses serviteurs ».

Après la lecture de ce document, Oksok-Salār se leva, baisa la terre, exprima ses remerciements et ses vœux, puis s'en alla. On lui offrit de la part du khalife, outre les cadeaux ordinaires faits aux hôtes, des vêtements, un cheval avec une selle dorée et ornementée (بمركوب مغموس ومنموق) et trois galères (شذاة). Il avait sollicité cette marque de distinction qu'il

M. Nöldeke que j'ai donnée dans la préface du septième volume de ma *Bibliotheca geogr. arab.*

ambitionnait et pour laquelle il s'était rendu à la cour. Ensuite il descendit le Tigre jusqu'à Wāsit, dans l'intention de continuer son voyage jusqu'à Basra. Mais un courrier vint lui remettre des lettres de la part de son frère qui était resté à Lahsa avec Abdallah ibn ʿAli. Il lui communiqua qu'après son départ les Carmathes et les Azd s'étaient réunis aux ʿAmir Rabīʿa et menaçaient de l'écraser lui et Abdallah qui n'avaient pas le cinquantième de troupes à opposer aux leurs. « Bien que nous désespérions presque de pouvoir leur tenir tête (disait ce message), nous résolûmes de les attaquer, et nous commençâmes par les ʿAmir Rabīʿa que nous mîmes en fuite. Puis nous marchâmes contre les Carmathes et les Azdites que nous attaquâmes au lieu nommé « Entre les deux places » (ما بين الرحبتين). Nous leur tuâmes un très grand nombre d'hommes et les contraignîmes à se réfugier au château. La plus grande partie des guerriers ayant péri, ils demandèrent à se soumettre à condition d'avoir la vie et la liberté sauves. Abdallah ibn ʿAli les leur accorda et prit possession du château où il entra au son des trompettes. Mais il ne permit pas aux Turcs d'y monter avec lui. »

Cette lettre finit au milieu de la phrase et elle est suivie de la continuation d'un autre récit dont le commencement nous manque. Mais nous avons une seconde relation de ces événements. On lit ce qui suit dans le commentaire sur un autre vers du même poème : « Lorsque Abdallah ibn ʿAli eut fait la con-

quête de Lahsa et que les Turcs furent partis, à l'exception d'un petit nombre, il laissa les Carmathes et les Azd tranquilles, sans tuer ni bannir personne. Ceux-ci en profitèrent pour entrer en négociations avec les ʿAmir Rabīʿa, qui bientôt arrivèrent en grand nombre camper dans Lahsa, requérant d'Abdallah ibn ʿAli les contributions en céréales, etc., qu'ils avaient reçues du temps des Carmathes comme protecteurs du pays. Sur le refus d'Abdallah, ils s'armèrent, eux et leurs chevaux, et s'avancèrent en poussant les chameaux devant eux pour écraser les soldats d'Abdallah ibn ʿAli. La rencontre eut lieu entre les ruisseaux Nahr Mohallim et Solaïsil. Abdallah, entrevoyant le stratagème de l'ennemi, fit battre les tambours et les timbales et sonner les trompettes, tandis que les Turcs décochaient leurs flèches contre les chameaux. Épouvantés par le bruit et frappés par les flèches, ces animaux s'effarouchèrent, firent volte-face et foulèrent aux pieds les cavaliers des ʿAmir Rabīʿa, aussitôt poursuivis par la cavalerie d'Abdallah. Les ʿAmir Rabi'a éprouvèrent une défaite complète. Il ne se sauva qu'un seul chef avec un émir allié, lesquels arrivèrent dans la condition la plus misérable au camp des Montafik, dans les environs de Basra. Abdallah épargna les femmes et les enfants et défendit aux Turcs d'y toucher. Plus tard il les fit déporter en Omān. Il s'empara de quatre mille chamelles avec leurs étalons et leurs bergers et de beaucoup de chevaux et d'autre butin, mais il ne prit pour lui que quelques coursiers, cé-

dant tout le reste à ses hommes et aux Turcs. Après la défaite des ʿAmir Rabīʿa, Abdallah attaqua les Carmathes. La rencontre eut lieu entre la rivière dite *al-Khandak* (le fossé) et la porte *Bāb al-Açfar*, au nord de la ville. La bataille fut sanglante; quatre-vingts chefs de Carmathes armés de pied en cap y périrent. Elle eut lieu en l'année 470.

Nous avons vu qu'al-Baghoush avait écrit à son frère qu'Abdallah n'avait pas admis les Turcs au château. Ce refus paraît les avoir exaspérés. Abdallah, ayant appris qu'al-Baghoush nourrissait le projet de lui arracher la souveraineté, le fit arrêter et tuer dans la prison. Lorsqu'on apprit cela en Irāk, Rokn-ad-daula partit avec deux mille cavaliers pour Lahsa afin de punir Abdallah. Bon gré mal gré les habitants de Lahsa se soumirent à lui, de sorte qu'Abdallah resta seul au château avec ses parents et ses fidèles partisans, et fut assiégé pendant une année. Enfin Rokn-ad-daula, lassé des lenteurs du siège, fit savoir à Abdallah qu'il consentirait à lever le blocus et à retourner en Irāk s'il lui livrait son fils aîné pour expier le sang d'al-Baghoush. Abdallah refusa et offrit, mais en vain, le double de l'argent d'expiation. Ali, le fils d'Abdallah, l'ayant appris, sortit du château à l'insu de son père et alla se livrer à Rokn-ad-daula qui l'emmena avec lui et l'enferma dans un château au Kirmān, d'où Abdallah parvint à le sauver plus tard. Au départ de Rokn-ad-daula plusieurs seigneurs du pays, craignant la vengeance d'Abdallah, s'apprêtèrent à le suivre. Mais Abdallah s'empressa de pro-

clamer l'amnistie générale. Seulement il annexa au domaine plusieurs terres qu'il avait données en fief aux seigneurs au commencement de sa carrière, et depuis ce temps il mit une certaine distance entre sa maison et les familles seigneuriales du pays.

A peine ce danger était-il surmonté qu'il en survint un autre. Deux émirs, le kādhī de Qārout, district aux environs de Wāsit, et un des officiers de Khomārtekīn qui, après le départ d'Oksok-Salār pour la Syrie, avait la plus grande autorité dans le pays de Basra, entreprirent une expédition à Lahsa pour s'en rendre maîtres. Abdallah, faisant contre mauvaise fortune bon visage, les reçut avec une grande bienveillance, sans toutefois les inviter au château, et leur donna le conseil de poursuivre leur chemin vers Omān où ils trouveraient des trésors immenses. Prié de leur fournir des guides, il fit venir quelques khāridjites du désert entre l'Omān et le Bahraïn, et leur donna secrètement l'instruction de les faire marcher jusqu'au jour où la provision d'eau serait épuisée, puis de les abandonner en un lieu dépourvu de puits. De tous ces hommes il n'en revint qu'un seul qui s'était enfui sans savoir où son cheval le menait. Cet événement se passait en 474.

Abdallah n'était pas encore entièrement maître du Bahraïn; la province d'al-Ḳaṭīf et l'île d'Owāl obéissaient à la famille de Yaḥya ibn ʿAbbās. Il est probable que ce prince mourut peu de temps après la défaite finale des Carmathes, car nous trouvons dans la troisième qacīda en *mīm* la preuve que son

fils al-Hasan avait été en guerre avec Abdallah et obligé d'acheter la paix par des présents considérables en or, en perles et en dattiers. Cet al-Hasan sut attirer à lui un petit-fils d'Abdallah [1] qui avait pris part à ses expéditions contre Lahsa, et il se donna beaucoup de peine pour engager d'autres membres de la famille d'Abdallah à faire cause commune avec lui; c'est ce que nous lisons dans le commentaire. Dans la glose de la grande qaçīda, le commentateur raconte qu'al-Hasan fut tué par son frère Zakarīya et que celui-ci conduisit son armée vers Lahsa. Mais Abdallah fondit sur lui à Nāzira (ناظرة), mit son armée en fuite, prit al-Katīf et donna à son fils al-Fadhl l'ordre de poursuivre Zakarīya qui s'était réfugié dans l'île d'Owāl. Fadhl s'illustra en tuant de sa propre main l'homme le plus fort de l'île, un certain al-ʿOkrout (العكروت), et en dispersant les troupes de Zakarīya. Celui-ci s'enfuit à al-ʿOqaïr, d'où il fit une dernière tentative pour reconquérir al-Katīf avec l'aide de tribus bédouines. Mais il perdit la bataille et la vie, et Abdallah devint enfin maître de tout le Bahraïn.

« Alors les cœurs des Abdalqaïs furent rafraîchis; on voyait rire joyeusement ceux qui avaient enfin pu assouvir leur vengeance », dit le poète. Ces paroles nous ramènent à l'époque du fondateur de la dynastie des Carmathes, Abou Saʿīd. Sur ce personnage aussi le commentaire donne les détails suivants

[1] Nommé *Abou Saʿīd al-Hasan*, fils de Ali le fils aîné d'Abdallah.

qui ne sont pas sans intérêt. Lorsque les Abdalqaïs étaient divisés entre eux et se faisaient la guerre les uns contre les autres, leur puissance au Bahraïn s'était affaiblie. Le Carmathī, c'est-à-dire Abou Saʿīd al-Hasan ibn Bahram[1], en profita pour se rendre maître d'al-Katīf. Il était fermier des droits de port pour les seigneurs de cette province (ضامن ملوكها وضامن فرضتها, *sic*), les fils d'Abou'l Hasan ʿAli ibn *Mismār,* famille apparentée aux Djadhīma ibn ʿAuf[2]. Avec les richesses qu'il sut amasser grâce à ses fonctions, il s'était fait à al-Katīf beaucoup d'amis. Alors ayant formé une armée composée d'habitants de cette province, de Bédouins du voisinage et d'Omaniens, il attaqua les Banou Mismār et se rendit maître du pays, après avoir saccagé et brûlé la résidence d'al-Zāra. Puis il se dirigea sur Lahsa. Les deux familles les plus puissantes, les Banou'l-ʿAyāsh et les Banou'l-ʿOryān, ayant repoussé l'ordre qu'il leur donna de se retirer avec les leurs, se virent obligés après une bataille sanglante de se soumettre au vainqueur avec tous les autres seigneurs du Lahsa. Abou Saʿīd les réunit tous dans un quartier de la ville nommé *ar-Rammāda*, qu'il fit incendier après en avoir fait occuper toutes les issues par ses soldats. Il n'en échappa pas un seul; ceux qui tâchaient de se sauver du feu furent tués par les gardes. Ils périrent en grand

[1] Le manuscrit a souvent *Bohrām;* le grand-père d'Abou Saʿīd est nommé ibn Behrest (بهرست, une fois بهرشت).

[2] Le commentateur donne la généalogie qui peut servir à compléter la table A de Wüstenfeld.

nombre et parmi eux plusieurs « porteurs du Koran » (حملة القرآن). Un peu plus haut, le commentateur dit qu'al-ʿAyāsh ibn Saʿīd, le chef des Mohārib (de Abdalqaïs), avait sa résidence dans la montagne d'al-Shaʿbān, près de Hadjar, au milieu de ruisseaux et de jardins, et qu'al-ʿOryān ibn Ibrāhīm était le chef des Banou Mālik ibn ʿAmir ibn al-Hārith (les frères des Banou Morra auxquels appartenait la famille d'Abdallah ibn ʿAli al-ʿOyounī).

Ces détails qu'on trouve dans le commentaire sur la septième qaçīda en *noun* forment avec ceux que donnent Masoudi dans son *Tanbîh*, pages 392 et suivantes, et Hamdānī dans sa description de l'Arabie, page 136, un supplément important à l'histoire du commencement de l'empire des Carmathes au Bahraïn. Hamdānī avait reçu ses renseignements d'un certain Ibn Çabbāh al-Yashkori qui doit les avoir recueillis antérieurement aux premières expéditions d'Abou Saʿīd. Cet auteur et Masoudi nomment également ʿAyāsh le Mohāribī, seigneur de Hadjar, et ʿAlī ibn Mismār, des Banou Djadhīma, seigneur d'al-Katīf. Masoudi décrit en détail la marche victorieuse d'Abou Saʿīd. Ibn Çabbāh ne fait pas mention de Djowātha, la résidence d'al-ʿOryān, ni de ce chef lui-même, quoique celui-ci soit bien connu par sa résistance contre l'Alide qui, en 255, organisa l'insurrection terrible des esclaves nègres (les Zendj) dans le pays de Basra. A cause de ce silence, je crois devoir donner à son rapport la date de l'année 250 environ. Les deux auteurs disent que Lahsa, avec son fameux

marché d'al-Djar'ā (Gerra), situé sur une colline, appartenait aux Banou Sa'd, branche des Tamīm. Puisque les Tamīm avaient secondé l'Alide Çāhib az-Zendj et qu'ils nourrissaient un ancien ressentiment contre les Abdalqaïs (voir *Tanbîh*, p. 393, dans les poèmes du Chef des nègres), il est très probable qu'ils embrassèrent le parti d'Abou Sa'īd et que Lahsa doit à ce fait l'honneur d'être devenu la résidence des Carmathes, au lieu de la capitale Hadjar.

Si j'avais connu, en 1888, les renseignements fournis par Masoudi, je me serais épargné la conjecture que j'ai avancée, pages 35 et 135 de mon Mémoire, à savoir qu'Abou Zakarīya, qu'on disait avoir prêché au Bahraïn la doctrine des Carmathes avant Abou Sa'īd, en 281, serait identique au Zakarī qui, en 319, parut au milieu des Carmathes comme rejeton de la maison royale des Persans. En avançant ce fait, je m'appuyais sur Birouni qui a confondu les deux personnages. Mais ma conjecture était fausse. Abou Zakarīya se nommait Yahya ibn al-Mahdī aç-Çammāmī et il fut emprisonné et tué par Abou Sa'īd. Quant à Zakarī, le jeune homme de vingt ans qui a été vénéré et obéi comme une incarnation de la divinité, Dhahabī, qui le nomme *Abou'l-Fadhl le Mage* (al-Madjousī), donne sur lui des détails qu'il doit à un médecin nommé *Hamdān* qui l'avait vu lorsqu'il pratiquait son art à al-Katīf (autographe de Leide, ms. 1721, fol. 201 r°).

Pour tout le reste, le commentaire ne nous donne

sur les Carmathes que des faits déjà connus. Le seul fait que j'ignorais c'est qu'Abou Tāhir avait le surnom de « court d'étrier » (قصير الركاب). Le nom d'al-Carmathī est toujours écrit sans voyelles, à l'exception d'un seul passage où l'on trouve *Qaçr al-Qirmithī* (comp. *Mémoire*, p. 203).

Pour la géographie du pays, les poèmes et les commentaires fournissent quelques données. Ainsi la capitale de la province d'al-Katīf y est nommée très souvent *al-Khott* (الخُطّ). C'est probablement la même place qu'on appelait aussi *al-Khatt*, l'un et l'autre nom signifiant proprement « chemin »; c'est de là que les lances fameuses de bambou avaient reçu le nom de *khattīya*. Hadjar porte encore le nom de « capitale de la province de Lahsa ». Dans les poèmes ce dernier nom, proprement al-Ahsā, est plusieurs fois écrit al-Hasā. On célébrait encore au temps du commentateur les grandes fêtes de l'islam à al-Djarʿā.

Le diwan d'al-Moqarrab fait partie d'une belle collection de manuscrits dont M. Houtsma a fait le catalogue et qui appartient à la maison Brill. Les chefs de cette maison ont eu la générosité de me confier ce manuscrit, faisant pour moi une exception à leur règle de ne rien communiquer de leur collection. Il est assez correctement écrit et donne les poèmes selon l'ordre alphabétique des rimes. La plupart de ces poèmes ont été l'objet de commentaires et on y trouve beaucoup d'*excursus* importants,

spécialement pour l'histoire de la dynastie des ʿOyounides et celle de la tribu des Abdalqaïs. Outre cet exemplaire du diwan, il y en a un au Musée britannique (catal., p. 288, n. DCVII, add. 7598 Rich.) qui est incomplet et donne les poèmes sans aucun ordre et sans commentaire. Le premier poème de ce manuscrit est le huitième rimé en *bā* du manuscrit de MM. Brill, qui commence par le vers :

بِينِى فما انت من جِدِّى ولا لَعِبِ
ما لى بشَىْءٍ سِوَى العَلْياء من أَرَبِ

Le texte de ce vers, comparé avec le même vers dans le catalogue du Musée britannique, est une preuve évidente de la supériorité du manuscrit de Brill sur celui de Londres. Ce dernier manuscrit se termine par un poème panégyrique adressé au vizir Sharaf-ad-dīn ʿAmīd ad-daula, à Bagdad, mais qui ne se trouve pas dans le manuscrit Brill, le prototype de cette copie ayant eu une lacune. On passe d'une phrase incomplète du commentaire sur un vers d'une qaçīda en *āilo* au beau milieu de l'introduction sur une qaçīda en *āmoha*. Par la même raison, la qaçīda adressée à l'émir de Moçoul Badr-ad-dīn Loulou que cite Yaqout (III, 766) manque dans le manuscrit. Yaqout avoue qu'il ne trouve pas beaucoup de mérite dans ce poème ; et, en effet, les panégyriques composés par Ibn Moqarrab en l'honneur de cet émir et d'autres, pour lesquels le poète n'était inspiré que par la reconnaissance du bon accueil qu'il avait trouvé auprès

d'eux, témoignent bien de son habileté, mais non pas de ses dons poétiques. Son talent se montre dans les poèmes où, célébrant les faits et gestes de sa famille et de sa tribu, il tâche de réveiller parmi ses contemporains et spécialement chez le prince régnant la noblesse d'âme et l'énergie des ancêtres. Il faut louer aussi les poésies où il se plaint de l'injustice dont il a été l'objet et dénonce ceux qui l'ont obligé de quitter sa patrie comme ennemi de la dynastie. On peut opposer, du reste, au témoignage de Yaqout le jugement très favorable de Mohibb ad-dīn Abou'l-baqā al-ʿOkbarāwī, qui a été inséré dans le catalogue du Musée britannique.

LE CHADDANTA-JÂTAKA,

PAR

M. FEER.

Chaddanta est le titre du 514ᵉ des 547 textes qui forment la compilation pâlie du Jâtaka[1]. Il peut passer pour un des plus célèbres du recueil et paraît surtout jouir d'une grande popularité au Laos. Car il y en a une copie parmi les manuscrits laociens, provenant de la mission Pavie, entrés depuis deux ans à la Bibliothèque nationale. C'est le seul texte du Tipiṭaka qui fasse partie de cette collection; il est vrai qu'elle se réduit à seize ouvrages, la plupart fort courts, et ne comptant pas, dans leur ensemble, plus de 492 olles. J'ignore de quelle façon elle a été formée; mais je suppose que, si une copie du Chaddanta s'y trouve comprise, c'est parce qu'il en existe un grand nombre dans le pays; et cette multiplicité ne peut avoir d'autre cause que l'importance attachée au texte et la popularité[2] dont il jouit.

[1] Il est le 517ᵉ des 550 de la liste dressée par de Zilva Wickremasingha en 1887 (*Journ. of the Ceylon branch of the R. Asiatic Society*, vol. X, nº 35), les Bouddhistes singhalais tenant à avoir leurs 550 Jâtakas bien comptés.

[2] Cette popularité doit tenir à ce que le héros du texte est un éléphant (blanc), et que le Laos est le grand producteur d'élé-

Le Chaddanta-Jâtaka, dont le héros est un éléphant qui, d'après ce titre, aurait eu « six défenses », est représenté, dans la littérature bouddhique du Nord, du Sud et de l'Est, par plusieurs versions distinctes, que je me propose d'étudier parallèlement. Mais ce Jâtaka n'est pas le seul qui ait un éléphant pour héros, et il me paraît à propos de commencer par jeter un coup d'œil rapide sur différents textes qui appartiennent, comme le 514e Jâtaka, à ce que je crois pouvoir appeler « le groupe des Jâtakas de l'Éléphant ». J'entends par là ceux dans lesquels le Bodhisattva est éléphant. Il n'est pas question de ceux où figurent des éléphants qui ne sont pas le futur Buddha.

I. — LES JÂTAKAS DE L'ÉLÉPHANT.

Je choisis dans le Tipiṭaka pâli cinq textes qui nous représentent le Bodhisattva vivant comme roi d'éléphants. Ce sont les Jâtakas 72 et 514, où il est qualifié Nâgarâja « roi des Éléphants » (le birman dit : *Chaṅ-phrû*[1] « éléphant blanc »); — le Jâtaka 455 où il est qualifié Nâga « éléphant » (le birman dit encore : *Chaṅ-phrû*); — le 122, où il est qualifié Hatthî « éléphant » (le birman dit de

phants. Le n° 2 des manuscrits laociens provenant de la mission Pavie porte même le titre de *Histoire du pays des millions d'éléphants et du parasol blanc.*

[1] ဆင်းဖြူ.

nouveau : *Chaṅ-phrû*); — enfin le 267 où il est qualifié Vâraṇa « éléphant » (le birman dit ici : *Chaṅ-maṅ* :[1] « roi d'éléphants »).

A ces cinq Jâtakas du Sud il en faut ajouter un sixième qui appartient à la littérature du Nord, le Hastî-Jâtaka, 31e texte du Jâtaka-mâlâ sanscrit. Ces six textes ne sont pas les seuls qui nous montrent le Bodhisattva sous forme d'éléphant; mais ils sont les seuls qui prêtent à un rapprochement avec le Jâtaka 514. Je vais donner une brève analyse du Jâtaka sanscrit et des textes 72, 122, 267, 455 du Jâtaka pâli, mais sans me conformer à l'ordre suivi par ce recueil, lequel est fondé sur la longueur relative des « textes ». Je range mes analyses d'après le rapport qu'elles ont avec le Jâtaka 514, commençant par les récits qui s'en rapprochent le moins, finissant par ceux qui s'en rapprochent le plus.

1. — Le Hastî-Jâtaka sanscrit (31).

Je ne me ferais aucun scrupule de mêler un texte sanscrit à des textes pâlis, si l'utilité de ce mélange était clairement indiquée. Mais, comme ce n'est pas le cas actuellement, je profite de la séparation qui existe naturellement, malgré tant d'analogies, entre les textes du Nord et ceux du Sud, pour mettre à part et en avant le 31e texte du Jâtaka-mâlâ sanscrit.

Un éléphant blanc, semblable à une montagne

[1] ဆင် မင်း.

IMPRIMERIE NATIONALE.

neigeuse, vivait seul dans une épaisse forêt, lorsqu'il entendit un jour un bruit de plaintes de gens en détresse. S'étant dirigé du côté d'où venait ce bruit, il aperçut une troupe de sept cents hommes accablés de fatigue, tourmentés par la faim et la soif. À sa vue, les malheureux eurent peur et essayèrent de fuir; mais il les rassura et leur demanda qui ils étaient et d'où ils venaient. Ils répondirent que, bannis au nombre de mille par le roi, ils avaient été réduits à sept cents par les souffrances qu'ils avaient endurées. L'éléphant, touché de compassion, pleura sur la cruauté du roi et sur le malheur de ces pauvres gens. Il lui vint alors une idée lumineuse, celle de les tirer de ce mauvais pas et de sacrifier sa vie pour les sauver, afin d'arriver lui-même non à la condition humaine, à la félicité de Brahmâ, ou même à la délivrance pure et simple, mais au privilège de faire traverser aux créatures la forêt de la transmigration. Il leur montra le sommet d'une montagne, disant que, au pied de cette montagne, il y avait un lac; que, près du lac, ils trouveraient le corps d'un éléphant dont la chair leur servirait pour se nourrir et les viscères pour puiser de l'eau; et il leur indiqua le chemin à prendre pour arriver au pied de la montagne. Mais lui-même s'y rendit rapidement par un autre chemin, la gravit et se précipita du sommet. Quand les voyageurs y arrivèrent, ils trouvèrent le corps d'un éléphant mort depuis peu. Ils remarquèrent sa ressemblance avec celui qui les avait renseignés, et la plupart pensèrent que ce devait être

un de ses parents; mais les plus avisés comprirent que c'était celui-là même qui leur avait parlé. Ils firent ce qu'il leur avait recommandé, se nourrirent de sa chair, puisèrent de l'eau avec ses viscères et furent ainsi sauvés. Cet éléphant sauveur n'était autre que le Bodhisattva pratiquant au plus haut degré la première des Pâramitâs — *Dâna* « le don », le sacrifice.

2. — KAKKAṬA, 267e JÂTAKA PÂLI.

Un crabe colossal en or molestait les éléphants qui venaient se baigner dans son lac. Le Bodhisattva, ému de pitié envers le troupeau qui dépérissait, résolut, pour le sauver, de naître d'une des femelles qui en faisaient partie; puis, quand il fut uni à une autre de ces femelles, il s'informa du moment où le crabe attaquait les éléphants. Ayant appris que c'était à la sortie de l'eau, il ordonna à tous les éléphants de sortir d'abord, lui restant le dernier. On fait ce qu'il a prescrit. Le crabe le saisit par un pied avec ses pinces. Se sentant entraîné, il pousse un cri; les éléphants fuient épouvantés. Sa femelle, qui était auprès de lui, veut fuir également. Mais il la retient, et elle s'adresse au crabe, le priant de laisser aller son époux. Le crabe, entendant une voix féminine, lâche prise et l'éléphant, dont le pied était redevenu libre, en profite pour lui monter sur le dos et briser sa carapace : le troupeau était délivré. Le Bodhisattva avait échappé à la mort; mais il avait généreusement risqué sa vie.

Ce Jâtaka 267 n'est pas aussi éloigné du 514 qu'on le pourrait croire; car il a, comme on le verra plus loin, beaucoup d'analogie avec un récit qui est une véritable variante de ce même Jâtaka 514.

3. — DUMMEDHA, 122[e] JÂTAKA PÂLI.

Un roi de Magadha avait un Maṅgalahatthî (éléphant de bénédiction, de cérémonie, de gala) tout blanc et admirable, si bien que lorsque le roi paraissait dans la ville de Râjagṛha, installé sur le dos de son éléphant, la foule se récriait sur la beauté de l'animal, le déclarant digne d'un roi Cakravartin. Cela revenait à dire que la monture était trop belle pour celui qu'elle portait; du moins, le roi le comprit ainsi et devint jaloux de son éléphant au point de vouloir le faire périr. Il ordonna donc au cornac de monter sur la bête et de la conduire au sommet du mont Vepulla. Là, il demanda que l'éléphant se tînt successivement sur trois pieds, sur les deux pieds de devant, sur les deux de derrière, puis sur un seul. Il espérait que, dans l'un de ces exercices, le Maṅgalahattî tomberait; mais « l'éléphant de bénédiction » justifia son nom; il sortit victorieux de toutes ces épreuves. Enfin le roi demanda qu'il se tînt en l'air; ce nouveau tour de force fut exécuté. Alors le cornac, lui ayant dit à l'oreille de le conduire à Bénarès, adressa au roi une admonition sévère, puis s'enfuit, à travers les airs, sur le dos de son éléphant, jusqu'au palais du roi de Bénarès, où

il descendit en présence d'une foule émerveillée. Informé de l'arrivée de ces hôtes inattendus et instruit de ce qui s'était passé, le roi fit trois parts de son royaume, en donna une à l'éléphant, une autre au cornac et se réserva la troisième. La présence de l'éléphant valut à ce roi la domination sur l'Inde entière. Le roi de Magadha était Devadatta, celui de Bénarès Çâriputra; le cornac était Ânanda et l'éléphant le futur Buddha Gautama-Çâkyamuni.

4. — MÂTUPOSAKA-NÂGA, 455[e] JÂTAKA PÂLI.

Un bel éléphant tout blanc, dont la trompe ressemblait à un câble d'argent, vivait dans la région de l'Himavat, entouré de huit mille de ses semblables. Sa mère était aveugle, et il chargeait ses compagnons de lui porter les fruits sauvages nécessaires à sa nourriture. Mais les infidèles messagers les mangeaient au lieu de les lui donner. Quand l'éléphant blanc le sut, il quitta le troupeau, transporta sa mère secrètement, de nuit, au pied du mont Caṇḍorana, où il l'installa dans une grotte voisine d'un étang de lotus, et là, il la nourrissait : d'où le nom de Mâtuposaka-nâga.

Il lui arriva un jour de rencontrer un habitant de Bénarès perdu dans la forêt. Il le prit sur son dos et le remit dans le bon chemin. Mais l'ingrat nota les arbres et les montagnes afin de pouvoir plus sûrement trahir son bienfaiteur. Il arriva à Bénarès au moment où le Maṅgalahatthî du roi venait de mourir,

et une proclamation invitait ceux qui connaîtraient un sujet digne de le remplacer à le faire savoir. Il s'empressa de déclarer qu'il connaissait un éléphant blanc, vertueux, ayant toutes les qualités requises; qu'on n'avait qu'à lui donner un dresseur d'éléphants et qu'il se faisait fort de l'amener. Le roi accueillit la proposition, et l'homme, accompagné d'un dresseur, se rendit au Caṇḍorana dont il avait si bien étudié le chemin. L'éléphant, en le voyant, pénétra son mauvais dessein; mais il ne voulut pas se livrer à sa colère. Il inclina la tête comme pour saluer et se laissa prendre par la trompe. Sept jours après, il était à Bénarès.

Pendant que sa mère se lamentait, le roi, averti à l'avance de cette capture, avait fait de grands préparatifs pour recevoir avec les honneurs voulus le nouveau Maṅgalahatthî qui fut introduit dans la demeure de ses prédécesseurs; mais, quand on lui apporta sa nourriture, il refusa de manger sans sa mère; le roi, n'ayant pu vaincre sa résistance, ordonna de lui rendre sa liberté, ce que l'éléphant reconnut en adressant au monarque un discours sur les dix devoirs d'un roi avec la recommandation d'être vigilant; puis, se rendant auprès de sa mère, il la sacra avec de l'eau prise avec sa trompe dans l'étang de lotus. Le roi, touché, créa un village en ce lieu et le donna pour demeure perpétuelle à la mère et au fils. Quand la vieille éléphante aveugle fut morte, son fils, après avoir célébré ses obsèques, se rendit à l'ermitage de Karaṇḍaka, où les 500 ṛṣis de

l'Himavat vinrent s'établir; il le leur donna pour habitation.

Le roi fit faire une image de l'éléphant blanc et institua une grande fête, où l'on se rassemblait chaque année de tous les points du Jambudvîpa, et qui fut appelée Hatthimaha « fête de l'éléphant ».

Le roi d'alors était Ânanda, le dresseur d'éléphants Çâriputra, et la mère aveugle Mahâmâyâ devî. Il va sans dire que le voyageur ingrat et perfide était Devadatta, de même que l'éléphant moral, qui remettait les égarés dans le chemin, faisait la leçon aux rois et se dévouait au soin de sa mère était le Bodhisattva, le futur Buddha [1].

Ce Jâtaka 455 est représenté dans le Cariyâ-piṭaka par dix stances qui forment le onzième texte du recueil et le premier de la section Sîla-pâramitâ. C'est le seul des « Jâtakas de l'Éléphant » qui ait été introduit dans ce petit recueil de trente-cinq textes.

5. — Sîlava-nâga, 72e Jâtaka pâli.

Un éléphant blanc avait renoncé à sa royauté sur huit mille individus de son espèce pour vivre solitaire. Il rencontra un jour un habitant de Bénarès égaré dans la forêt, le prit sur son dos et le remit

[1] D'après Hiouen-thsang, le Magadha aurait été le théâtre de ces événements; et il a vu, non loin du cours d'eau Nairañjana, un stûpa qui les rappelle. — Il raconte d'ailleurs, avec des variantes, comme de coutume, l'histoire de l'éléphant qu'il appelle *Gandhahastî* « l'éléphant parfumé, l'éléphant aux parfums ». (*Mémoires de Hiouen-thsang*, vol. II, p. 12. — Livre VIII du *Si-yu-ki*.)

dans le chemin. Revenu à Bénarès et se trouvant dans la « rue des Ivoiriers » (*Dantakâravithi*), l'homme vit quelques-uns de ces industriels occupés à leurs travaux et leur proposa de leur fournir de « l'ivoire vif » (*jîvadante*). Son offre étant acceptée, il prend une scie, va trouver l'éléphant et lui dit que, réduit à la misère, il a besoin, pour vivre, d'une portion de ses défenses. La bonne bête lui donne satisfaction et s'agenouille pour que cet homme puisse à loisir scier l'extrémité de ses défenses (*aggadante*). Ayant dissipé le prix de cet ivoire, l'homme retourne à son éléphant et lui demande ce qui lui reste des défenses (*avasesadante*). Toujours de bonne composition, le vertueux animal se prête à son désir. Une troisième fois, l'homme revient pour avoir les racines des défenses (*mûladaṭṭhâ*). Avec une docilité qui ne se dément pas, l'éléphant lui donne toute facilité et se laisse meurtrir pour que son protégé puisse s'en aller chargé de ces dernières dépouilles. Mais c'en était trop; la terre, indignée, s'entr'ouvre, et les flammes de l'Avîci enveloppent le méchant qui tombe dans le gouffre. Ce méchant était naturellement Devadatta; l'éléphant vertueux était son futur cousin, le Buddha Gautama-Çâkyamuni. Le texte lui donne la qualification de *Sîlavâ*, ce qui indique la pratique du *sîla*, la deuxième pâramitâ; mais il me semble que son action rentre plutôt dans la première pâramitâ, le « don », le sacrifice. Je me borne à signaler maintenant cette difficulté; elle se représentera plus tard.

Ce Jâtaka 72, qui est le premier des « Jâtakas de l'Éléphant » dans le recueil pâli, est proche parent du dernier, le 514, dont nous nous proposons de faire une étude spéciale. Il pourrait presque en être considéré comme une variante : dans l'un comme dans l'autre, il s'agit d'un éléphant qui fait le sacrifice de ses défenses, et cela pour contenter un indigne, pour donner satisfaction à une passion coupable; seulement les circonstances dans lesquelles se consomme ce sacrifice sont totalement différentes. Les autres Jâtakas résumés ci-dessus présentent avec le 514 des rapprochements de détail plus ou moins nombreux et frappants; mais l'analogie qu'offre le 72e est particulièrement saisissante; et un lien plus intime l'unit au 514 qui va maintenant nous occuper exclusivement.

II. — LES VERSIONS DU CHADDANTA.

Il existe, à ma connaissance, cinq versions bien distinctes du Chaddanta-Jâtaka : — *deux* versions pâlies; — *une* version sanscrite; — *deux* versions chinoises. — Je laisse de côté la « version » laocienne qui n'est qu'une traduction du Jâtaka 514. — Je compte donc cinq versions distinctes sur chacune desquelles je vais donner quelques indications.

I. — PREMIÈRE VERSION PÂLIE. JÂTAKA 514.

La première version pâlie est le Jâtaka 514 — le quatrième des dix textes formant la section Tiṁsa-nipâta, c'est-à-dire ayant un nombre de stances (*gâthâs*) supérieur à trente et inférieur à quarante. Celui des stances du Chaddanta n'est pas le même dans tous les manuscrits. Le manuscrit singhalais du texte (n° 136 du fonds pâli de la Bibl. nat.) lui en attribue trente-sept; mais j'en trouve quarante et une dans le manuscrit birman du texte (n° 135 du même fonds) et dans le manuscrit pâli-birman (n° 146) qui, outre le Commentaire, ajoute une traduction birmane au texte pâli[1]. Or ce chiffre de quarante et un dépasse la mesure et devrait conséquemment faire ranger le texte qui l'atteint dans la section suivante, *Cattâlisa-nipâta*. Mais il se trouve que les trente-six premières stances et la stance finale sont les mêmes dans les trois manuscrits; d'où je conclus que les stances 38-40 des manuscrits birmans doivent avoir été ajoutées postérieurement. Et, en effet, ces stances font partie du Samodhâna, c'est-à-dire de l'identification des personnages du Jâtaka, identification qui, d'ordinaire, ne fait pas partie du « texte » et se trouve seulement dans le « Commentaire ». D'où vient donc que ces stances de Samodhâna ont été introduites dans les manuscrits birmans? Apparemment de ce

[1] Le Chaddanta se trouve dans le cinquième volume du Jâtaka de M. Fausböll, le dernier paru. Mais je n'ai pas vu ce volume et j'ignore combien de stances le savant éditeur donne à notre texte.

que la stance finale commune à tous les manuscrits fait elle-même partie du Samodhâna, qu'elle donne l'identification d'un des personnages, le principal, du Jâtaka, qu'elle est, par conséquent, un Samodhâna, mais un Samodhâna incomplet. Or les stances ajoutées dans les manuscrits birmans sont précisément destinées à le compléter; car elles fournissent l'identification des autres personnages. Elles auraient sans doute pu donner ce renseignement en termes plus brefs de manière à se renfermer dans la limite du total de stances qui caractérise les textes du Tiṁsanipâta; mais elles ne font, en définitive, que développer avec une certaine exubérance le germe contenu dans la stance finale du Jâtaka, laquelle est, je le répète, un Samodhâna.

A l'existence de ce Samodhâna, complet ou incomplet, qui caractérise le Jâtaka 514 par une particularité exceptionnelle, sinon unique, il faut ajouter cette autre circonstance que le « texte » de ce Jâtaka (je veux dire les stances qui le composent) est intelligible et fait connaître par lui-même au lecteur de quoi il s'agit; ce qui est encore une chose rare, exceptionnelle, les stances des Jâtakas ne pouvant ordinairement se comprendre qu'à l'aide du Commentaire qui les encadre, et les plus claires, celles dont le sens ne peut donner lieu à aucun doute, ne permettant souvent pas même de deviner à quels faits elles se rapportent.

2. — Deuxième version pâlie du Chaddanta.

Les stances 26 et 27 du Jâtaka 514 ont été introduites dans le Dhammapada dont elles sont les neuvième et dixième stances. Et la partie du Commentaire de ce recueil qui se réfère à ces stances est une histoire (*vatthum*) que l'on peut à bon droit considérer comme une variante du Chaddanta-Jâtaka, d'autant plus que le Commentaire lui-même y renvoie le lecteur. Cette version, beaucoup plus simple et plus courte, différant même sur un point très important, on pourrait dire essentiel — le sacrifice des défenses — dont elle ne dit mot, se rapproche, par certains traits, du Jâtaka 267, celui des récits analysés ci-dessus qui semblait s'éloigner le plus du Jâtaka 514. Mais quand on compare ensemble des textes bouddhiques, il y a toujours quelques points par lesquels ils se rattachent les uns aux autres. Si deux récits semblent différer plus qu'on ne s'y attendait, il s'en trouve un troisième, qui sert de moyen terme et les réunit en tenant à la fois de l'un et de l'autre.

3. — Version sanscrite. Le Ṣaḍdanta-avadâna.

Le vingt-cinquième des vingt-neuf ou trente textes du Kalpadruma-avadâna, intitulé *Ṣaḍdanta-avadâna*, est — le titre lui-même l'indique — une version du Chaddanta-Jâtaka[1]. J'ai parlé ailleurs de ce Kalpa-

[1] Je donne aux noms et aux mots indiens la forme pâlie ou san

dr.-av., collection de récits amplifiés et versifiés, empruntés à des recueils plus anciens et encadrés dans un dialogue entre le roi Açoka et le Sthavira Upagupta. Les deux tiers de la compilation reproduisent des récits de l'Avadâna-çataka; le Ṣaḍdanta-avadâna n'appartient pas à cette catégorie, il n'a pas son équivalent dans les « Cent légendes »; mais il suppose un récit antérieur, analogue à ceux de l'Avadâna-çataka, dont le Kalpa-dr.-av. nous donne une amplification versifiée. Ce récit antérieur ne paraît pas exister dans ce qui nous reste de la littérature bouddhique sanscrite; mais on peut espérer le retrouver dans les ouvrages nouveaux qui pourraient être découverts ultérieurement. Il me semble impossible qu'il ne soit pas quelque part dans le Kandjour; mais, à l'exception d'une mention sommaire qui en est faite dans la stance 40 du chapitre XIII du Lalitavistara, et qui ne peut passer pour une « version », je ne l'ai pas encore rencontré et je ne sais trop où le chercher. Je suis donc réduit au récit fourni par le Kalpa-dr.-av.; on verra qu'il cadre parfaitement avec le Jâtaka pâli 514, sauf pour le récit du temps présent qui diffère totalement.

scrite selon la nature des textes dont je parle. Ainsi Chaddanta, Subhaddâ, indiquent qu'il est question de textes pâlis, Ṣaḍdanta, Subhadrâ qu'il est question de textes sanscrits. Les sources septentrionale et méridionale sont ainsi désignées par la forme même des termes employés. — Quand il n'y a pas lieu de distinguer entre le sanscrit et le pâli, j'emploie de préférence la forme sanscrite.

4. — Les deux versions chinoises.

J'ai trouvé deux versions chinoises de notre Jâtaka, et je ne suis pas sûr qu'il n'en existe pas davantage. Elles diffèrent notablement l'une de l'autre, et diffèrent aussi des versions pâlie et sanscrite, qu'elles reproduisent, mais qu'elles abrègent considérablement et dont elles ne sont nullement des traductions proprement dites. L'une d'elles est un véritable Jâtaka, réunissant récit du temps passé et récit du temps présent; l'autre se compose uniquement du récit du temps passé, qui est, après tout, la partie essentielle.

Je mets au premier rang et j'appelle « première » celle qui, ayant les deux récits, constitue un Jâtaka régulier. Elle est le dixième texte, commençant le chapitre II du *Tsa-pao-tsang-king* [1] et a pour titre :

Lou-ya-pe-siang-in-youen
(*Ṣaḍdanta-çveta-nâgasya nidânam*)

« Destinée de l'Éléphant blanc à six défenses. »

Elle suit, en général, la version pâlie, surtout pour le récit du temps présent. J'y ai compté six cent quatre-vingt-dix caractères chinois.

L'autre version, que j'appelle la « deuxième », est

[1] N° 1329 du catalogue de Bunyu-Nanjiyo, qui rétablit ainsi le titre sanscrit : *Sañyuktaratnapiṭaka-sûtra.* (N° 4058 du fonds chinois de la Bibl. nat.)

le deuxième texte du chapitre IV du *Lou-t'ou-tsi-king*[1], recueil qui a pour objet de montrer comment le Buddha a pratiqué jadis les « six perfections (pâramitâs) » et correspond, par cette disposition, sinon par ses éléments, au Cariyâ-piṭaka pâli et au Jâtakamâlâ sanscrit. Il n'a pas de titre et compte six cent sept caractères chinois. Il paraît se conformer plutôt à la version sanscrite. Du reste, on retrouve, dans les deux textes chinois, des traces de l'une et de l'autre version indienne, avec certains détails qui leur sont propres et attestent la liberté dont usent habituellement les traducteurs ou imitateurs chinois, bien différents des traducteurs tibétains.

Je rappelle que je désigne ordinairement ces deux versions par les termes « première » et « seconde », pour ne pas avoir à répéter constamment les titres chinois des recueils auxquels elles appartiennent.

Je passe maintenant à l'analyse un peu minutieuse qui constitue la partie essentielle de ce travail.

III. — LES PÉRIPÉTIES DU DRAME.

Le Chaddanta-Jâtaka est un véritable drame. Je vais en exposer les diverses péripéties après avoir donné la description du héros et du lieu de la scène.

[1] N° 3883 du fonds chinois (Bibl. nat.), 143 du catalogue de Bunyu-Nanjiyo qui restitue ainsi le titre sanscrit : *Ṣaṭpâramitâ-sannipâta-sûtra*.

Je suivrai la version pâlie du Jâtaka 514, en rapprochant constamment d'elle les autres versions, de manière à rendre sensibles les concordances et les différences.

1. — Les six défenses.

Qu'y a-t-il d'étonnant si, au temps où les bêtes et spécialement les éléphants parlaient[1], il y en eut un pourvu de six défenses? Car c'est bien là le sens propre du mot Chaddanta. Mais le héros du Jâtaka 514 jouissait-il véritablement de ce privilège un peu encombrant, à ce qu'il semble? Il paraît que la chose est douteuse.

Ce mot Chaddanta, qui est le titre et a l'air d'être le nom du héros du Jâtaka 514, ne se rencontre pas une seule fois dans les stances du « texte »[2]. Il est vrai qu'il y est largement remplacé par son synonyme *Chabbisâna*, dont l'équivalent sanscrit *Ṣaḍviṣâna* se lit, avec *Ṣaḍdanta*, au commencement du chapitre VI du Lalitavistara; car c'est sous la forme d'un petit éléphant à six défenses que Siddhârtha entra dans le sein de Mâyâdevî[3]? Mais Chabbisâna

[1] Babhûvur mânuṣâlâpâ : tasmiṁ kâle hi kuñjarâ : ıı ıı (Kalpa-dr. av., fol. 236 v°, l. 4).

[2] Je la trouve bien dans le manuscrit singhalais de la Bibliothèque nationale à la stance 35; mais c'est évidemment une glose empruntée au Commentaire.

[3] Cette version paraît spéciale au Bouddhisme du Nord; ni Sp. Hardy qui s'inspire des documents singhalais, ni Alabaster qui a traduit du siamois le Pathamasambodhi, ni Bigandet et Chester Bennett qui ont traduit du birman, l'un le Tathâgata-udâna, l'autre

n'est, pas plus que Chaddanta, un nom propre. A vrai dire, le héros du récit n'a pas de nom; il n'est désigné que par des épithètes dont la principale est Chaddanta. Lorsque le « texte » parle des défenses, il n'en dit pas le nombre, mais il met une fois dans la bouche de son héros cette phrase significative : « Elles sont nombreuses les magnifiques paires de défenses que j'ai comme (en ont eu) mes pères et mes aïeux [1]. » Je conclus de là que cet éléphant appartenait à une famille hors ligne, où l'on avait, de père en fils, plus de deux défenses, dont le nombre, à cause du qualificatif *chabbisâna*, doit être fixé à six. Mais telle n'est pas l'interprétation du « Commentaire ».

D'après le Commentaire, le nom de Chaddanta (qu'il paraît préférer) viendrait de ce que les défenses émettaient des rayons de six couleurs [2]. Il le dit et le répète; et la traduction explicative birmane ne manque pas, chaque fois que revient le mot *Chabbisâna*, de bien spécifier qu'il s'agit de défenses à six « couleurs » (*aroṅ*) [3]. On pourrait mettre le texte et le commentaire d'accord en supposant six défenses qui auraient chacune sa couleur propre. Mais ce serait une interprétation subtile et inexacte; la véritable pensée du commentateur doit être que le Chad-

le Mâlâlankaravatthu, ne parlent d'un éléphant quelconque dans leurs récits, assez concordants, de la conception de Siddhârtha.

[1] Bahû hi me dantayugâ uḷârâ ॥ ye me pituñca pitâmahânâṁ ॥ ॥.

[2] Dantâ... chabbaṇṇâhi raṁsihi samannâgatâ. — Chabbaṇṇarasmisamujjalâ dantâ.

[3] အရောင်.

danta avait deux défenses qui brillaient de six couleurs variées. Sur quoi se fonde-t-il pour entendre ainsi le mot Chabbisâna? Est-ce sur l'épithète *uḷârâ* (magnifiques)? Peut-être. Cependant ce serait donner bien de l'importance à un simple qualificatif. Il doit y avoir quelque autre raison que nous indiquerons tout à l'heure.

La version sanscrite emploie couramment le mot Ṣaḍdanta sans l'expliquer et sans le donner comme nom propre. Quand elle parle des défenses, elle n'en dit pas le nombre, pas plus que ne le font le texte et le commentaire de la version pâlie. Il y a toutefois un passage douteux que nous citerons ultérieurement, où elle semble faire allusion à deux défenses.

Quant aux versions chinoises, elles aussi ne donnent pas de nom au héros du récit et ne disent pas le nombre de ses défenses, quant elles ont à en parler. Mais elles le désignent l'une et l'autre comme un éléphant à six défenses [1], expression qui se rencontre une seule fois dans chacune d'elles. Il n'est pas douteux qu'elles entendent par là un éléphant pourvu de six défenses, et le lecteur chinois ne peut pas comprendre autre chose. C'est bien certainement aussi ce qu'entend Hiouen-thsang dans le passage où il dit avoir vu le Stûpa élevé en l'honneur de l'éléphant à six défenses [2].

Parmi les 108 figures du Phra-bat (ou Çri-pada),

[1] Lou-ya-siang (1) — Lou-ya-tchi-siang (2).

[2] *Voyage de Hiousen-thsang*, l. VI, trad. Stan. Julien (t. I, p. 359).

« pied sacré » du Buddha, reproduites par Alabaster[1], il y a trois éléphants : le premier (n° 19) est vu de face, il a trois têtes et six défenses; les deux autres (nos 42 et 50) sont vus de profil et n'ont chacun qu'une tête et deux défenses, le n° 42 portant une selle sur lequelle se voit la marque Çrîvatsya[2]. Alabaster nous dit que le premier (19) est Airâvana, l'éléphant d'Indra, le deuxième (42) Ubosot (= Uposatha), le troisième Chatthan (= Chaddanta). Il ajoute que Eug. Burnouf avait appliqué le nom d'Airâvana à un éléphant à une tête et celui de Chaddanta à un éléphant à trois têtes, mais qu'il s'était trompé, l'éléphant à trois têtes étant la monture d'Indra, Airâvana[3].

[1] *The wheel of the Law*, p. 287.

[2] L'empreinte birmane du pied de Gautama reproduite dans l'*Atlas* de la relation du major Symes (pl. VI) diffère notablement de l'empreinte siamoise communiquée par Alabaster; mais les trois éléphants y sont reproduits et le troisième est tricéphale. Il est, du reste, vu de profil comme les deux autres.

[3] Burnouf n'est pas si affirmatif ni si explicite. Il ne connaissait pas le dessin à 108 figures; mais il en connaissait d'autres moins complets, ainsi que plusieurs listes des signes du Çrî-pada qu'il a soigneusement comparées avec celle qu'il avait pu dresser lui-même d'après le traité singhalais Dharmapradîpikâ. Dans cette liste de 65 signes, il y a deux éléphants Uposatha (48) et Airâvana, la monture d'Indra (52). Burnouf considère les nos 40 (Chatthanto) et 41 (Sakînako) de la liste de Low comme répondant respectivement à ces deux figures, d'où résulterait l'identification de Chaddanta avec Uposatha. Au sujet de l'éléphant à trois têtes (et trois queues), n° 55 de Baldœus, il rappelle que « suivant l'opinion d'un Barman instruit », les défenses de Chaddanta étaient au nombre de deux, mais émettaient six rayons de différente couleur. (Voir *Lotus de la Bonne Loi*, p. 622 et suiv.) Le « Barman instruit » dont il s'agit avait lu le Chaddanta-Jâtaka.

L'éléphant à six défenses serait donc pour les Brahmanistes la monture d'Indra, pour les Bouddhistes le Buddha, dans une de ses vies passées, et, selon quelques-uns, au moment de sa conception — si l'on prend les mots Chaddanta-chabbisâna dans leur sens propre : ce que je fais, considérant l'explication du commentaire comme relativement récente. Dans cette hypothèse, on ne peut guère admettre que les Bouddhistes aient imaginé les six défenses et leur aient ensuite substitué les six couleurs parce que les Brahmanistes se seraient approprié cette création. Je considère donc les six défenses comme une invention brahmanique adoptée par les Bouddhistes qui, se ravisant et pensant que l'adhésion à cette fiction humiliait trop le Buddha (subordonné en quelque sorte à Indra) ou témoignait de trop peu d'originalité, auraient donné des mots Chaddanta et Chabbisâna (en s'appuyant peut-être sur l'épithète *uḷârâ*) une interprétation nouvelle qui certainement ne peut se tirer de ces mots eux-mêmes.

2. — La blancheur.

L'éléphant du Jâtaka 514 est blanc, « tout blanc » (*sabbaseto*), qualificatif qui, dans le texte pâli, accompagne toujours *Chabbisâna*. Mais la force de cette expression est restreinte par l'assertion du Commentaire que les pieds et l'extrémité de la trompe, d'ailleurs « semblable à une corde d'argent », étaient rouges. La version sanscrite nous dépeint son héros « res-

plendissant comme la neige, couvert de taches d'or »[1], et ces deux qualificatifs sont joints au mot Ṣaḍdanta. La première de nos versions chinoises donne trois fois à l'éléphant la qualification de « blanc »; la première fois, la blancheur est associée aux six défenses, comme dans le titre du récit cité plus haut. Mais je suis étonné de ne pas trouver le mot *pe* (blanc) dans la deuxième version chinoise.

L'éléphant du Hastî-jâtaka sanscrit, celui des Jâtakas 72, 122, 455, est blanc; mais ni le Jâtaka 267, ni le Commentaire du Dhammapada, qui a des affinités avec le 267 comme avec le 514, dont il est une version, ne parlent de la couleur de leur éléphant.

3. — Les dimensions de l'Éléphant.

Le Commentaire pâli ajoute aux deux traits caractéristiques et essentiels — la blancheur et les six défenses — des détails sur la taille du Chaddanta. Elle était de 120 coudées (*ratana*) en longueur et de 88 coudées (*hattha*) en hauteur; sa trompe en avait 58; les défenses, ces fameuses défenses, en avaient 15 de tour et 16 de long.

Les autres versions sont muettes sur ce point.

4. — Royauté du Chaddanta.

Cet éléphant était le chef — le Commentaire pâli dit « l'aîné »[2] — d'une troupe de huit mille[3] de

[1] Himadyuti : suvarṇatilakâkîrṇa : (Kalpa-dr.-av., f° 236, l. 3).
[2] Aṭṭhannam nâgasahassânaṁ jeṭṭhako.
[3] Alabaster (*The Wheel of the Law*, p. 305) dit, et Childers ré-

ses semblables, comme le héros des Jâtakas 72 et 455. La version sanscrite et les deux versions chinoises lui donnent simplement le titre de « Roi des éléphants ». C'est du reste celui qu'il a dans l'intitulé pâli et la version birmane [1]. Mais ces trois versions sont d'accord pour réduire à cinq cents individus le troupeau du Chaddanta. Peut-être serait-il plus juste de dire que c'est le Commentaire pâli qui l'a porté au nombre hyperbolique de huit mille. Le commentaire du Dhammapada dit « plusieurs milliers ».

Les huit mille éléphants du troupeau sont dépeints comme ayant la force et la rapidité du vent, détruisant tout sur leur passage. Le texte semble même leur attribuer des défenses semblables à celles de leur chef, et le pouvoir de se transporter à travers les airs leur est reconnu par le Commentaire, pouvoir que la deuxième version chinoise semble attribuer plus spécialement au chef et qui appartient également au héros du Jâtaka 122.

Ce roi d'éléphants avait deux épouses que la version sanscrite appelle Bhadrâ et Subhadrâ. Le commentaire pâli leur donne à l'une et à l'autre le nom de Subhaddâ, les distinguant par les qualificatifs : *Mahâ* (grande) et *Cûla* (petite). La différence est légère. Dans les deux versions chinoises, l'éléphant à

pète (*Dict. pâli*, mot Chaddanta) 80,000. Qui a mis un zéro de trop, Alabaster ou les Siamois? — Je dois ajouter que certains Jâtakas donnent 80,000 sujets au Bodhisattva, entre autres le 357[e] où il est *yûgapati* (chef de troupeau d'éléphants).

[1] Sc. : *Dvipâdhipa*. Chin. : *Siang-wang*. Pâli : *Nâgarâja*. Birman : *Chañ-mañ*.

six défenses a aussi deux épouses; mais la deuxième version ne les nomme pas et ne les distingue que par les qualificatifs première et seconde; la première version au contraire leur donne des noms correspondant à ceux de la version sanscrite; car il appelle l'une *Hien* (= Bhadrâ) et l'autre *Chen-hien* (= Subhadrâ).

5. — Demeure du Chaddanta.

Il demeurait, dit la version sanscrite, « sur le versant méridional de l'Ḥimâlaya »[1], non loin de la « Mandâkinî abondante en lotus[2] ». La première version chinoise parle d'une forêt et d'une montagne qu'elle ne désigne pas autrement; la deuxième, plus précise sans être plus claire, place la résidence de son héros au Sud(!), à une distance de 3,000 li, dans une région montagneuse où l'on n'arrive qu'après deux jours de marche. Le Dhammapada dit simplement « une forêt ». Mais le Commentaire pâli du Jâtaka 514 fait une description luxuriante et étrange.

Il nous montre le roi des éléphants établi sur les bords d'un lac circulaire, appelé Chaddantadaha (lac de Chaddanta), ayant 50 yojanas de diamètre et entouré d'une montagne haute de 7 yojanas, appelée Suvaṇṇapassa (aux flancs d'or). Cette montagne est entourée elle-même d'une autre, celle-ci d'une troisième et ainsi de suite, jusqu'à la sep-

[1] Ou « d'une montagne neigeuse ». Himagire : parçve daxiṇe...

[2] Mandâkinyâm sarojinyâm. (Kalpa-dr.-av., f° 236, l. 4.)

tième. Leur hauteur va en décroissant d'un yojana successivement et elles portent les noms de Maṇi-passa (flanc de joyaux), Suriya-passa (flanc solaire), Canda-passa (flanc lunaire), Udaka (eau?), Mahâkâla (grand noir), Cûlakâla (petit noir)[1].

L'eau du lac a la couleur du Maniskandha et n'est libre de toute plante aquatique que sur une surface de 12 yojanas de diamètre. A partir de cette limite jusqu'au mont Suvaṇṇa, il y a un très grand nombre de plantes diverses énumérées avec soin par le Commentaire et formant autant de forêts (*vana*), qui commencent par celle des Ḷis blanc (*kallahâra*) et finissent par celle des bambous (*veḷu*).

Au bord du lac était un Nyagrodha gigantesque, dont le tronc avait 5 yojanas de tour et 7 de haut; les quatre branches principales, tournées vers les quatre points cardinaux, avaient 6 yojanas en longueur aussi bien que celle qui se dirigeait vers le zénith. Les branches verticales qui avaient pris racine étaient au nombre de huit mille, pour abriter tout le troupeau du Chaddanta dont cet arbre était la résidence d'été. Comme le Nyagrodha était situé à l'orient du lac et, par conséquent, exposé au vent et à la pluie, l'éléphant s'y tenait pendant la saison des chaleurs. Quand venait la saison des pluies, il habitait, dans le Suvaṇṇa-passa, une grotte à la voûte et aux parois d'or.

Tous les textes sont d'accord pour placer la de-

[1] La traduction birmane reproduit les noms pâlis sans traduire.

meure du Chaddanta dans une région très éloignée, montagneuse, presque inaccessible. Comment faire coïncider ces indications avec le dire de Hiouen-thsang qui déclare avoir vu un Stûpa élevé à l'endroit même où se passèrent les faits racontés dans le Jâtaka 514[1]? Et où était ce Stûpa? dans le pays de Bénarès, non loin et à l'ouest du Mṛgadâva où le Buddha fit sa première prédication, dans le voisinage des trois étangs où le Buddha se baigna, lava son vase à aumônes et lava son vêtement, étangs qui ayant, le premier 200, le deuxième 180, le troisième 150 pas de circonférence et se trouvant dans la plaine indienne, n'ont évidemment rien de commun avec le Chaddantadaha célébré par le Commentaire pâli du Jâtaka 514. Je n'entreprends pas de résoudre la difficulté; je me borne à la signaler.

6. — Les autres habitants de la région.

Les éléphants n'étaient pas les seuls habitants de cette région déserte : les rochers en étaient hantés par des Kinnaras, et il s'y trouvait une troupe de 500 Paccekabuddhas. Le « texte » pâli fait deux fois mention des premiers qui, cependant, restent inactifs et ne semblent figurer dans la description des lieux que pour augmenter l'horreur de leur aspect sauvage; il ne parle pas des Paccekabuddhas qui jouent pourtant, dans le récit du Commentaire, un

[1] *Mémoires de Hiouen-thsang*, livre VII (t. I, p. 360).

rôle important. Le Chaddanta rendait à ces éminents personnages un culte assidu et leur fournissait des aliments. Le culte rendu aux Paccekabudhas prend dans le Commentaire du Dhammapada une grande extension : c'est le troupeau tout entier qui, se rendant au bain, ne manque jamais de les saluer à l'aller et au retour.

La version sanscrite remplace les Paccekabuddhas du commentaire pâli par des Munis se livrant à leurs mortifications dans la forêt (*tapovana*), détail plus brahmanique que bouddhique, mais nullement déplacé. La deuxième version chinoise y met des Pretas (*Ngo-kweï*), sans leur donner aucun rôle dans les événements qui surviennent; l'éléphant cite seulement comme un de ses mérites le soin qu'il prend de les nourrir. La première version chinoise emploie l'expression *Fo-ta* qui signifie « tour de Buddha » et semble désigner un Stûpa ou un Caitya. L'éléphant porte à Fo-ta des fruits et des aliments. Il est bien vrai qu'on dépose sur les Caityas des offrandes diverses; mais le contexte indique assez clairement des êtres animés nourris par le roi des éléphants. *Fo-ta* ne représenterait-il pas le sanscrit-pâli *Bhûta* qui serait, dans ce texte, l'équivalent de *Preta?*

7. — La jalousie.

La deuxième épouse devint jalouse de la première : de là les malheurs de Chaddanta. — Voici comment la désunion naquit dans le ménage.

Informé un jour par les jeunes éléphants que les Sâlas étaient en fleur, Chaddanta se mit en marche avec ses deux épouses et secoua de son front un de ces arbres : des feuilles fraîches saupoudrées de pollen tombèrent sur Subhaddâ l'aînée; mais Subhaddâ la jeune était si malheureusement placée qu'elle ne reçut que des feuilles mortes, des rameaux desséchés et des fourmis. Elle crut à une méchante intention de son époux et lui en garda rancune. Une autre fois, après le bain du roi et des deux reines, les éléphants, s'étant baignés à leur tour, rapportèrent un grand lotus appelé *Sattudaya* et l'offrirent à leur chef qui le prit avec sa trompe, se saupoudra le front de pollen et l'offrit à Subhaddâ l'aînée. Nouveau motif de rancune pour Subhaddâ la jeune.

Telle est la version pâlie. La sanscrite décrit les jeux du Ṣaḍdanta et de Subhadrâ dans la Mandâkinî. Ṣaḍdanta enlève les lotus d'or avec sa trompe et en couvre Subhadrâ; il va même jusqu'à en placer un, en signe d'amour, sur chacun de ses globes frontaux; ce qui cause le dépit de Bhadrâ. Selon la première version chinoise, Subhadrâ aurait ravi un magnifique lotus trouvé dans la forêt par l'éléphant et destiné à Bhadrâ qui s'indigna d'en être frustrée. La deuxième version parle d'un lotus cueilli dans l'eau et offert à la première épouse; d'où l'exaspération de la deuxième. Ces diverses versions reproduisent donc avec de légères nuances le second trait de la version pâlie.

Subhaddâ la jeune, décidée à se venger, imagina

le moyen suivant : acquérir des mérites, et, par eux, la réalisation de ses désirs, en faisant l'aumône aux cinq cents Paccekabuddhas. Le Chaddanta leur donnait des fleurs au goût de miel et des racines de lis avec du miel de lotus; la pauvre Subhaddâ ne pouvait offrir que des fruits sauvages. Elle les leur présenta avec une requête pour renaître fille de roi dans la famille des souverains de Madda, devenir l'épouse du roi de Bénarès et gagner ses préférences de manière à faire tuer Chaddanta par un chasseur et à obtenir comme dépouilles les défenses de l'éléphant. Cette prière (*patthanâ*) si précise, où l'on mettait les points sur les *i*, fut exaucée. Je comprends fort bien qu'une offrande de mince valeur confère plus de mérites qu'un don de grand prix; je comprends moins qu'un acte réputé religieux, inspiré par une pensée de vengeance, ait plus de poids qu'un acte religieux pur de toute intention haineuse et tourne contre l'auteur de cet acte irrépréhensible. Mais voyons la suite.

Le Kalpa dr.-av. nous montre Bhadrâ se rendant dans le bois des mortifications, s'adressant à un vieux Muni, recevant de lui la formule du « jeûne à huit membres[1] » et faisant un *praṇidhâna* (vœu) pour obtenir, dans une autre naissance, un mariage royal et

[1] *Aṣṭâṅgasamanvitam upavâsam.* Il est question de ce jeûne dans le 59e récit de l'Avadâna-çataka, et plus longuement dans la dernière section du Kalpa-dr.-av. qui correspond à ce récit. Il existe sur ce sujet un traité chinois intitulé : *P'a-kwan-tchāy-fă.* (Bibl. nat., fonds chinois, n° 3948[3].)

se faire fabriquer un « siège de plaisance » (*krîḍâsanaṁ*) avec les défenses du Ṣaḍdanta. D'après la première version chinoise, elle offre des fruits et des aliments aux *Fo-ta* de la montagne, et fait un *praṇidhâna*[1] pour renaître parmi les hommes et arracher, grâce aux mérites acquis par ce moyen, les défenses de l'éléphant. Dans la deuxième version chinoise, la seconde épouse fait le serment (*chi*[2]) de s'entendre avec quelqu'un pour tuer avec des flèches empoisonnées l'époux dont elle croit avoir à se plaindre.

Je n'insiste pas sur les petites différences de ces récits suffisamment concordants. Je note seulement que dans deux versions (sanscrite et première chinoise) l'épouse jalouse a recours au *praṇidhâna*, une des pâramitâs complémentaires; ce qui me paraît bien grave : un praṇidhâna pour arriver à la perpétration d'un crime! Nous avons déjà remarqué que le Commentaire pâli se sert d'un mot plus faible : *patthanâ* (demande, requête). L'emploi de ces différents termes est-il intentionnel? L'auteur du Commentaire pâli a-t-il voulu atténuer l'expression? ou le compilateur septentrional a-t-il voulu la renforcer? Je ne sais. Le terme employé par la deuxième version chinoise, *chi*(=*pratijñâ*) paraît devoir se placer entre les deux autres. Mais qu'il s'agisse de prière, de serment ou de vœu, nous avons toujours

[1] Le mot du texte chinois *youen* est la traduction habituelle du sanscrit *praṇidhâna*.

[2] Le chinois *chi* rend ordinairement le sanscrit *pratijñâ;* on le joint quelquefois à *youen* pour traduire le terme *praṇidhâna*.

un acte marqué d'un caractère plus ou moins profondément religieux, visant au crime et couronné de succès, comme on va le voir.

8. — Mort et renaissance de l'épouse jalouse.

Après avoir accompli ses actes méritoires, l'épouse jalouse meurt, selon son désir, mais de quelle façon? « En se desséchant par abstention de nourriture [1] », dit le Commentaire pâli. La version sanscrite, moins explicite, dit qu'elle « abandonna son corps [2] »; mais, comme c'est à la suite de la pratique d'un jeûne très complexe, il faut entendre qu'elle mourut d'inanition. Les deux versions sont sensiblement d'accord. Les versions chinoises diffèrent ici beaucoup : d'après la première, notre héroïne se serait précipitée du haut de la montagne, ce qui rappelle la mort de l'éléphant du Hastî-Jâtaka sanscrit; d'après la seconde elle se serait pendue ou étranglée (*kie-ki*) au moyen d'un nœud interceptant la respiration. Ces deux modes violents du suicide conviennent sans doute à une personne en proie à une passion ardente comme l'était cette épouse dominée par la jalousie, mais non à un être qui, comme elle, prépare son avenir par des actes religieux; le suicide par inanition, considéré presque comme une manifestation de vertu, est le seul qui soit approprié à la situation.

Mais, à peine morte, elle renaît fille du roi de

[1] Gocaram agahetvâ sutthitvâ.

[2] Tatyâja vapu.

Madda et de la première épouse de ce roi, sous le nom de Subhaddâ; devenue nubile, elle est unie au roi de Bénarès qui ne tarde pas à en faire son épouse préférée, la première ou « l'aînée » de ses 16,000 femmes. La puissance mystérieuse qui règle le Karma était donc à la dévotion de l'épouse jalouse. Telle est la version du Sud; d'après la version du Nord, Bhadrâ renaquit à Bénarès comme fille de Khandita, conseiller du roi. Ce roi, que le Commentaire pâli ne nomme pas, mais que le texte sanscrit appelle Brahmadatta, la remarqua, l'épousa et la mit à la tête des 1,000 femmes de son gynécée. Le lecteur peut remarquer la sobriété relative du Kalpa-dr.-av. qui donne 1,000 femmes au lieu de 16,000 au roi de Bénarès, 500 sujets au lieu de 8,000 au Chaddanta. Dans toute cette histoire, pour l'exubérance, l'hyperbole, l'extravagance, c'est le Sud, non le Nord, qui a la palme.

Les versions chinoises nous donnent ici des noms nouveaux et difficiles. D'après la première, la morte renaquit dans la maison du roi *Pi-ti-hi* et fut mariée au roi Brahmadatta (*Fan-mo-ta*). Le chinois *Pi-ti-hi-wang* correspond au pâli *Maddarâja* (roi de Madra); mais il ne paraît pas possible d'identifier Pi-ti-hi avec Madda ou Madra. Ces trois caractères pourraient représenter *Videhî* ou *Vaidehî;* mais le féminin ne s'explique pas. Et comme ils ne sont pas suivis du caractère *kwĕ*, ils ne doivent pas former un nom de pays. La deuxième version est encore plus obscure; elle ne dit pas le nom du père ni peut-être le

nom de la femme elle-même; il la qualifie *sse-sing-niu* (femme à quatre noms[1]?) et dit qu'elle fut remarquée et épousée par *Ching-so-wang*, le roi *Ching-so*, termes qui doivent être la traduction, non la transcription d'un mot indien que je ne puis rétablir. La deuxième version chinoise s'étend beaucoup sur la description du caractère de cette reine qui était une maîtresse femme et gouvernait son mari et l'État.

9. — L'envie de la reine.

Dès qu'elle se fut rendue maîtresse de l'esprit et du cœur de son mari, Subhaddâ feignit une maladie grave et mystérieuse. Le roi s'inquiète, la questionne; elle répond qu'elle a une envie et une envie qu'il faut satisfaire à tout prix. Le roi se déclare prêt à lui donner satisfaction; car il en a le pouvoir comme la volonté. Mais elle refuse de faire connaître cette envie dès à présent; elle ne s'expliquera que devant une réunion de tous les chasseurs du pays.

Le roi s'empresse d'obtempérer à sa demande et convoque les chasseurs qui se trouvent à 300 yojanas à la ronde. Il en vient 60,000; beau chiffre pour un pays où la vie des animaux est l'objet d'un si grand respect, et où l'on enseigne même que le

[1] Cette expression *Sse-sing* se retrouve dans le deuxième récit du chapitre II (fol. 2-5) du *Lou thou-tsi-king*, intitulé : *Fo-chwĕ-sse-sing-king*, et dans le huitième récit du chapitre IV du même ouvrage (f° 9). — Malheureusement je n'y trouve pas d'éclaircissement sur le sens de ce terme.

meurtre de ceux qui sont nuisibles est puni des supplices infernaux! Quand les chasseurs furent rassemblés, la reine leur dit qu'elle avait vu en songe un éléphant blanc à six défenses, qu'il lui faut ses défenses, ou qu'elle mourra. Les chasseurs se récrient; jamais ils n'ont ouï parler d'un pareil éléphant; ils demandent en quel lieu du monde peut vivre un être semblable. Subhaddâ, les voyant si mal disposés, les examine d'un regard scrutateur et en avise un de très mauvaise mine qu'elle reconnaît pour avoir été anciennement, sous le nom de Soṇuttara, l'adversaire du Chaddanta. Elle fait part de cette découverte au roi qui conduit ce chasseur au haut de son palais à sept étages, ouvre une fenêtre et, lui montrant l'Himâlaya, lui indique la direction à suivre. Mais Soṇuttara fait des difficultés; il s'agit d'une opération dangereuse, et le palais du roi renferme assez d'ornements (*pilandhana*) de toute espèce. Pourquoi, afin d'en acquérir de nouveaux, risquer la vie des gens? Veut-on donc exterminer les chasseurs? — Subhaddâ répond qu'elle a fait des dons à des Paccekabuddhas, qu'elle est sûre d'obtenir ce qu'elle désire. Elle promet cinq villages au chasseur s'il tente l'entreprise. Soṇuttara, à demi gagné, demande au moins des renseignements sur la demeure et les habitudes de l'éléphant, sur les moyens de s'en rendre maître. Subhaddâ, qui (chose extraordinaire!) n'a pas perdu le souvenir de son ancienne condition animale, donne les indications demandées avec une abondance et une précision qui ne

IMPRIMERIE NATIONALE.

laissent rien à désirer. Soṇuttara promet de tuer l'éléphant et d'en rapporter les défenses. Subhaddâ lui donne mille pièces de monnaie et le congédie en lui disant de revenir dans sept jours.

Bhadrâ de la version sanscrite ne joue pas la maladie; elle dit simplement au roi qu'elle mourra si elle ne peut satisfaire le désir ardent qui lui est venu de posséder un siège fabriqué avec les défenses d'un éléphant de l'Himâlaya qu'elle a vu en songe. Le roi fait aussitôt venir un vieux chasseur et lui explique de quoi il s'agit. Mais cet homme en sait trop : il n'ignore pas l'existence de cet éléphant, il n'ignore pas non plus que c'est le Bodhisattva, qu'il sera un jour Buddha, que c'est une mauvaise action d'attenter à sa vie, que c'est d'ailleurs une chose impossible, attendu qu'il est invincible; il y a bien d'autres éléphants, soit dans le palais du roi, soit ailleurs, dont les défenses peuvent être employées pour le travail que l'on veut faire. Les ministres approuvent et le roi se rend. Mais Bhadrâ revient à la charge et met son époux au pied du mur; il a promis, il doit tenir. Le mari, subjugué, s'adresse à un autre chasseur qui, dès l'abord, et sans savoir ce que l'on veut de lui, donne les signes du plus grand respect et se déclare prêt à exécuter les ordres du roi. Brahmadatta commence par le bien payer en or, puis lui fait connaître la tâche à accomplir et lui donne ses instructions. Le chasseur fera ce qui lui est commandé.

Dans la première version chinoise, Bhadrâ de-

mande à son époux des défenses d'éléphant pour s'en faire un lit, sans parler d'un éléphant spécial qu'elle aurait en vue. Le roi fait aussitôt appel aux chasseurs et promet cent onces d'or à celui qui lui rapportera l'objet demandé. Un d'eux accepte.

Cet épisode a, dans la deuxième, une ampleur qui contraste avec le laconisme, la sécheresse, on peut même dire l'insuffisance de la première.

L'épouse royale a vu en songe un éléphant à six défenses; et il lui faut ces défenses pour se faire une « agrafe à huit joyaux » (*pey-pa-yu*); sinon, elle mourra de dépit. Le roi dit qu'elle ne mourra pas pour cela. — « Si! répond-elle. » — Et cette petite altercation conjugale fait rire les assistants. Mais le roi est obligé de prendre la chose au sérieux et fait délibérer ses ministres. L'un nie l'existence de l'éléphant, un autre la réalité du songe, un troisième objecte la distance à laquelle se trouve cet éléphant, s'il existe; un quatrième dit que, si on le prend, il regagnera son logis à travers les airs. Finalement les quatre ministres convoquent les chasseurs des quatre régions et les questionnent. Le maître chasseur de la région méridionale déclare que feu son père lui avait toujours dit que cet éléphant existe, mais demeure fort loin. Les ministres s'empressent d'avertir le roi qui présente le chasseur à la reine. Elle lui donne tous les renseignements nécessaires et termine en lui recommandant de percer l'éléphant de ses flèches, de le dépecer, de prendre les défenses et de lui en rapporter à elle-même une longueur de « deux pouces ».

C'est pour cette petite quantité d'ivoire qu'elle exige un si grand effort et l'exécution d'un acte si grave!

10. — Préparatifs et voyage du chasseur.

Revenons à la Subhaddâ du Commentaire pâli. Pendant le délai des sept jours qu'elle avait fixé à Soṇuttara, elle fit fabriquer des scies, des haches, des bêches, des marteaux, des instruments et des armes de toute espèce, des sacs; elle amassa des provisions; et quand le chasseur revint, elle lui remit le tout avec une forte somme d'argent pour l'entretien de sa famille pendant son absence; et cette absence devait être longue: car ce n'est qu'au bout de sept ans sept mois et sept jours qu'il vint à bout de sa rude besogne.

Ainsi muni et approvisionné, il partit pour son expédition. Avant d'arriver aux sept montagnes, il lui fallut franchir dix-huit jungles de diverse nature, mais presque impénétrables, et à travers lesquelles il dut se frayer un passage au moyen des instruments que la reine lui avait donnés. Ensuite il eut à gravir successivement les sept montagnes dont la dernière surtout, le Suvaṇṇa-passa, exigea de pénibles efforts. Le Commentaire décrit longuement, en détail, l'exercice auquel il se livra pour cette ascension difficile. Arrivé au sommet, il aperçut le lac et le Nyagrodha, but de son voyage, puis descendit la pente intérieure avec une gymnastique analogue à celle qui lui avait servi pour gravir la pente extérieure opposée.

Tout ce développement appartient en propre au Commentaire pâli; aucune des autres versions ne décrit le voyage du chasseur.

11. — Le Chaddanta blessé à mort.

Après avoir soigneusement et longuement examiné les lieux, s'être rendu compte de la place que l'éléphant occupait ordinairement, de ses habitudes, du chemin qu'il suivait dans ses allées et venues, le chasseur choisit l'endroit appelé Mahâ-visâla-mâlaka, y creusa une fosse quadrangulaire qu'il dissimula habilement, laissant une ouverture suffisante pour voir et donner passage à son arme. Alors il se vêtit d'habits jaunes, et, la flèche sur l'arc, une flèche empoisonnée, d'une grandeur et d'une grosseur inusitée, prête à partir, il attendit le passage de l'éléphant. Le lendemain, le brave animal, revenant du bain, passa par là; l'eau qui dégouttait de son corps tomba à travers les interstices, sur le chasseur. C'était le signal : il lança sur l'éléphant sa redoutable flèche et le transperça. C'est là, en résumé, ce que raconte le Commentaire pâli.

La version sanscrite est sensiblement différente. Le chasseur se revêt bien d'habits jaunes pour se donner l'air d'un moine; car c'est là un élément essentiel du récit : mais il ne creuse pas de fosse et, s'il dissimule ses armes, il ne cache pas sa personne. Il la montre même si bien que Subhadrâ l'éléphante, le voyant rôder à l'entour, prend l'alarme et fait part

de ses inquiétudes à son mari; celui-ci n'y faisait guère attention et ne s'émeut pas. Il demande comment cet inconnu est accoutré, et, apprenant qu'il est vêtu d'habits jannes, déclare qu'il n'y a rien à craindre (*bhayasthânam̃ na kasyacit*). — C'est au moment où il exprime cette confiance absolue qu'il reçoit le coup mortel.

Les deux versions chinoises se partagent. D'après la deuxième, très brève, le chasseur exhibe les habits jaunes, prend le vase à aumônes et se place dans une fosse après avoir lancé sa flèche (si j'entends bien le texte). Ce qui me paraît singulier. Cette version suit donc le pâli, mais d'une façon assez maladroite. La première version est tout autre, beaucoup plus satisfaisante et plus conforme au Kalpa-dr.-av.

Le chasseur, cachant ses armes et exhibant l'habit jaune, est aperçu de Subhadrâ qui prévient son mari. Celui-ci, apprenant quelle est la tenue de cet étranger, répond que « dans l'habit de moine, il y a nécessairement du bien, non du mal[1] ». Et il ne tarde pas à être percé par la flèche du traître. Mais ici se place un incident spécial à cette version. Subhadrâ, qui, dans les autres, est accablée par ce malheur et consolée par son époux, a, dans celle-ci, la force de lui reprocher son imprudence, sous une forme respectueuse d'ailleurs et en écolière docile : « Tu disais que dans l'habit du moine il y a du bien et non du mal. Que dis-tu maintenant de celui-ci? » — A quoi

[1] Kiä-chá-tchong, pi-tang-yeou-chen, wou-yeou-ngo-yc.

le sage imprudent répond : « Ce n'est pas dans l'habit du moine qu'est la transgression ; c'est dans le cœur qu'est le mal, la colère, la transgression. » Assurément! il n'en reste pas moins que Subhadrâ avait témoigné une méfiance raisonnable et justifiée, et le Chaddanta une confiance insensée. Il avait d'ailleurs dit formellement que le bien, non le mal était dans l'habit; parole imprudente, erreur funeste qu'il était bien nécessaire de rectifier. Sa réponse est au fond une rétractation. Il admet en réalité la critique formulée par Subhadrâ contre la proposition qu'il avait émise tout d'abord.

12. — L'habit jaune.

Remarquons le rôle de l'habit jaune dans cette histoire. D'après le Commentaire pâli et la deuxième version chinoise, il n'est d'aucune utilité pour le meurtre; l'éléphant est frappé sans avoir vu celui qui le blesse et sans savoir quelle mine et quel accoutrement il peut avoir. Ce n'est qu'après avoir reçu le coup qu'il découvre l'habit de moine. La fosse est, dans cette version, le moyen d'arriver au but, la mort de l'éléphant. De là vient que, dans l'autre version, celle du Kalpa-dr.-av. et du Tsa-pao-tsang, la fosse disparaît; car elle est inutile, puisque le chasseur peut, avec son déguisement, inspirer à la proie qu'il guette une confiance illimitée. Dans le premier système, l'habit jaune n'est pour le meurtrier qu'un moyen de se protéger contre la vengeance de sa vic-

time; dans le second, elle est le moyen qu'il emploie pour l'accabler.

Ce rôle de l'habit jaune est encore plus accentué, ou, si l'on veut, plus exclusif dans le récit du Commentaire du Dhammapada. Ici, il n'y a ni époux, ni épouse jalouse ou non jalouse. Un chasseur, qui travaille pour lui-même et n'est le délégué ou l'émissaire de personne, a revêtu l'habit monacal pour mieux tromper des éléphants très dévots qui le saluent avec respect, chaque fois qu'ils passent devant lui, le prenant pour un Paccekabuddha; et, chaque fois, le dernier du troupeau tombe frappé d'une flèche, sans qu'aucun puisse découvrir d'où la mort lui arrive. Ce troupeau finit par avoir un roi plus avisé qui se doute de ce que ce peut être. Il examine avec soin la situation : cet habit jaune ne lui dit rien qui vaille. Il marche le dernier du troupeau; mais comme il est aussi méfiant que le héros du Kalpa-dr.-av. est confiant, il évite la flèche meurtrière et se cache derrière un arbre. Le chasseur, persuadé que le coup a porté, arrive pour saisir sa proie et se trouve pris entre le tronc de l'arbre et la trompe de l'éléphant; il allait être broyé quand l'éléphant, se ravisant par respect pour l'habit jaune ou pour ceux qui le portent, lui fait grâce et se contente de lui adresser la leçon exprimée dans les vers 9-10 du Dhammapada et 26-27 du Jâtaka 514, sur ce thème bien connu en Occident comme en Orient : « L'habit (*ou* la robe) ne fait pas le moine. »

Le roi qui a sauvé son troupeau au péril de sa vie,

en démasquant le faux Paccekabuddha, n'est autre que le Bodhisattva. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, cette histoire ressemble fort au Jâtaka 267; néanmoins nous devons la considérer, malgré bien des différences importantes, comme une version du Chaddanta-Jâtaka, auquel il nous faut maintenant revenir.

13. — Découverte du meurtrier.

En recevant le coup, le Chaddanta poussa un cri terrible; les huit mille éléphants répondirent par un cri semblable. Puis, informés de ce qui était arrivé, ils se répandirent dans toutes les directions, soulevant la poussière avec fureur et cherchant, pour le mettre en pièces, l'adversaire de leur roi. Chaddanta, plus calme, consolait Subhaddâ. Cependant une pensée de vengeance lui était venue tout d'abord à l'esprit, d'autant qu'il pensait pouvoir facilement découvrir son ennemi; car la direction de la flèche, entrée par le nombril et sortie par le dos, permettait de reconnaître le point de départ. Mais il crut devoir d'abord écarter Subhaddâ qui restait auprès de lui pour le retenir et le consoler. Il l'engagea à rejoindre les autres éléphants; elle obéit et s'éloigna par le chemin des airs. Alors, d'un coup de pied, il fit sauter une des planches qui recouvraient la fosse, et le meurtrier apparut à ses regards. Il s'apprêtait à le frapper, quand il aperçut l'insigne des Arhats, le fameux habit jaune, que le chasseur démasqué, mais hypocrite et fourbe jusqu'au bout, lui présenta

humblement en le déposant comme une offrande sur sa trompe. Tout en reconnaissant qu'on peut porter l'habit jaune, sans avoir les vertus dont il est l'emblême, le Chaddanta renonce à la vengeance par respect pour l'habit. Car, cela est dit positivement, et Hiouen-thsang répète cette tradition, c'est à cette usurpation de l'habit jaune que le chasseur dut d'être épargné. L'éléphant blanc fit au faux Arhat la leçon que méritait cette ruse indigne et le questionna sur son injustifiable agression. Le chasseur ne cacha rien et, d'ailleurs, il n'avait rien à cacher : il déclara n'avoir fait qu'obéir à la reine de Bénarès qui tenait absolument à avoir les défenses du roi des éléphants.

Dans le Kalpa-dr.-av., le meurtrier est connu; il n'y a pas à le découvrir. Le Ṣaḍdanta, dominant son émotion et sa douleur, relève Subhadrâ abattue par le chagrin; il reconnaît s'être laissé tromper par la couleur de l'habit, déplore l'hypocrisie et la fourberie du méchant, mais ne veut voir dans ce qui lui est arrivé que l'influence de son Karma. Là est, en effet, l'explication de ce qui s'est passé. Si les projets et les plans de vengeance de l'épouse jalouse ont réussi, si le Chaddanta a été injustement victime d'une machination inspirée par la méchanceté, c'est qu'il y avait dans son passé lointain des actes coupables dont il devait recevoir et reçoit actuellement la punition. Il n'en est pas moins vrai que les mauvais desseins de l'épouse jalouse sont présentés et doivent être considérés comme ayant réussi grâce aux pratiques religieuses qui ont accompagné et,

pour ainsi dire, patronné l'élaboration du plan meurtrier. Du reste, on ne nous fait pas connaître les actes coupables pour lesquels le Ṣaḍdanta se reconnaît puni; il cherche seulement à connaître la cause prochaine de l'aggression dont il vient d'être victime et questionne le chasseur à ce sujet. Le malheureux n'ose d'abord répondre; enfin il avoue avoir agi par l'ordre du roi de Bénarès dont l'épouse tient absolument à avoir un siège d'ivoire fait avec les défenses du Ṣaḍdanta.

Dans les versions chinoises, le meurtrier est immédiatement connu, même dans la seconde qui nous le montre caché dans une fosse. Dans l'une comme dans l'autre, l'éléphant blanc questionne son meurtrier : dans la première, celui-ci répond qu'il en veut aux défenses de l'éléphant, non pour lui-même, mais pour le roi Brahmadatta qui l'a envoyé; dans la deuxième, le chasseur avoue également que son intention est de s'emparer des défenses; mais il ne cite le nom de personne et semble n'agir que pour lui-même. L'éléphant le traite avec respect, le qualifie de « Révérend » (*Ho-nan*), « docteur de la voie » (*Tao-sse*), a l'air de le considérer comme un véritable bhixu ou Çramaṇa (*Cha-men*) et ne dit pas un mot relativement à l'usurpation de l'habit religieux; lacune singulière dans un récit qui pourrait avoir pour titre ou pour épigraphe cette phrase que j'ai déjà citée, mais qui revient toujours sous ma plume : « L'habit ne fait pas le moine! »

14. — Abandon des défenses et mort du Chaddanta.

Bien fixé sur la cause de cette aggression et voyant clairement qu'il y a là une machination de son ancienne épouse Bhadrâ-Cûlasubhaddâ [1], le Chaddanta, complètement résigné, ne songea plus qu'à faire le sacrifice de ses défenses. Pouvait-il mieux reconnaître le violent amour que sa compagne d'autrefois lui portait et lui manifestait par la flèche de Soṇuttara? Et d'ailleurs ne fallait-il pas accepter de bonne grâce les combinaisons de l'inexorable Karma? Par son ordre, le chasseur, armé d'une scie, monte sur son front, pendant qu'il se baisse pour lui faciliter la tâche, et tente de lui scier les défenses; mais en vain. Il ne réussit qu'à lui ensanglanter la bouche : on reconnaît ici un trait du Jâtaka 72. Alors le Chaddanta lui prescrit de lui relever la trompe et d'y adapter la scie, de sorte que l'éléphant, faisant aller et venir l'instrument, scia lui-même ses défenses de sa propre main (c'est-à-dire de sa trompe). Il les donna au chasseur en lui disant de les porter à Bénarès et de les remettre en mains propres à Subhaddâ; après quoi il mourut. Ainsi on ne lui avait pas pris de force ses défenses; il en avait fait don. Il est vrai que son sacrifice était quelque peu forcé, puisqu'il était frappé à mort et que sa dépouille était à la merci de son ennemi : mais il avait

[1] Taṁ sutvâ Cûlasubhaddâya kammaṁ ñatvâ (Jâtaka 514). — Tasya vaca : çrutvâ jñâtvâ bhadrâviceṣṭitaṁ (Kalpa-dr.-av.).

saigné pour l'accomplir; et, d'ailleurs, l'arrivée du troupeau, qui pouvait survenir d'un moment à l'autre, aurait privé ceux qui voulaient ses défenses de la proie qu'ils convoitaient. Il y avait donc de sa part un réel sacrifice.

Dans le récit sanscrit, le Ṣaḍdanta se livre à de profondes et mélancoliques réflexions; il se rappelle le passé, la prédiction de Dîpankara, comprend que le sacrifice s'impose, que sa vie est dévouée aux autres êtres. Il brise donc ses défenses, à leur racine, contre une fente de rocher, et les remet au chasseur [1]. Le monde entier fut ébranlé par le choc des défenses contre le roc.

Ici encore, c'est la deuxième version chinoise qui se rapproche le plus du pâli. L'éléphant ne demande qu'à livrer ses défenses, mais il souffre trop pour le faire lui-même et ne peut que dire au « Docteur de la voie » de les prendre, lui exprimant tout son dévouement et ajoutant une petite leçon, non sur le port abusif de l'habit jaune, mais sur la façon dont les Bodhisattvas pratiquent les (vertus) Pâramitâs. Là-dessus, le faux Arhat coupe les défenses sans difficulté et s'éloigne. L'éléphant, qui « ne marche plus qu'en boitant, pousse un grand soupir, s'arrête, perd connaissance, meurt et renaît aussitôt dans le ciel ».

La première version chinoise n'est pas moins ori-

[1] Bhaṁktvâ dantavayaṁ mûlâllubdhakâya svayaṁ dadau. — C'est ici qu'il semble être question de deux défenses seulement. Qu'on lise *dantadvayam* ou *dantâv ayam*, on ne trouve littéralement que « deux » défenses.

ginale, en suivant plutôt le récit sanscrit. L'éléphant dit au chasseur de prendre ses défenses, mais le chasseur refuse d'agir ainsi : il ne les recevra que de la main de l'éléphant; s'il voulait les saisir sans qu'elles lui fussent offertes, sa main pourrirait à l'instant — trait emprunté au Kalpa-dr.-av., mais déplacé et que nous retrouverons plus loin. L'éléphant alors brise lui-même ses défenses contre un arbre — non contre un roc — faisant un praṇidhâna comme dans le récit sanscrit, mais dont les termes sont reproduits : « Puisse-t-il, de même qu'il arrache ses défenses, extirper des êtres les trois dents venimeuses[1] ! » Après quoi, il livre ses défenses.

15. — Départ du chasseur et funérailles du Chaddanta.

Une fois muni de son butin, le chasseur part précipitamment, par le conseil même de Chaddanta, avant le retour des éléphants, pour ne pas tomber sous leurs pieds; car ils l'auraient pulvérisé s'ils avaient pu le rejoindre. Dans le Kalpa-dr.-av., le Ṣaḍdanta le couvre de sa poitrine pour le protéger et faciliter son départ. Les versions chinoises présentent aussi des différences : dans la première, c'est Subhadrâ qui s'intéresse surtout au sort du chasseur et facilite son départ, probablement à cause de la grande faiblesse du blessé; dans la deuxième, le meurtrier est congédié par sa victime avec tant d'égards

[1] Ces trois dents sont les trois péchés de la pensée : *dveṣa* « haine », *lobha* « convoitise », *moha* « erreur ».

et de sollicitude qu'elle a presque l'air de regretter de ne pouvoir le garder auprès d'elle. Ces procédés singuliers s'expliquent sans doute par la crainte que le chasseur ne soit tué; car on est aussi coupable de ne pas empêcher un meurtre que de le commettre.

Cependant les huit mille éléphants, après une course échevelée dans toutes les directions, reviennent avec Subhaddâ sans avoir rien découvert. Ils trouvent, en arrivant, que le meurtrier s'est esquivé et que leur roi est mort; ils vont donc chercher les Paccekabuddhas que le Chaddanta nourrissait, et tous mènent deuil sur lui; les éléphants répandent de la poussière sur leurs têtes. Toute la nuit, les Paccekabuddhas récitèrent la loi: le lendemain matin, le corps du défunt fut porté jusqu'au bûcher sur les défenses de deux jeunes éléphants. Quand il fut consumé, les éléphants prirent un bain et rentrèrent chez eux ayant à leur tête la veuve de leur roi. Tout cela est dans le Commentaire pâli; les autres versions ne mentionnent même pas les funérailles du Ṣaḍdanta : seule, la deuxième version chinoise raconte que, en revenant de leur course infructueuse, les éléphants veillèrent le corps de leur roi en se lamentant avec de grands cris.

16. — Le Dénouement. Punition des coupables.

Le chasseur, arrivé à Bénarès, est reçu magnifiquement; il annonce à la reine Subhaddâ la mort du Chaddanta et lui remet les défenses. Elle devait être

au comble de la joie. Hélas! non. La vue de ces défenses ne fit que réveiller en elle avec plus de force le souvenir des vertus de l'époux d'autrefois dont elle avait causé la mort. Son cœur se brisa et elle mourut.

Le dénouement rapporté dans le Kalpa.-dr.-av. est beaucoup plus tragique. Le chasseur remet les défenses au roi qui les lui paye leur pesant d'or; et elles n'étaient pas légères, car, en les portant, il pliait sous le faix. De plus, la liberté de faire tout ce qui lui plairait lui était accordée. Il rentrait donc chez lui plein de joie, quand ses deux mains, coupées mystérieusement, tombèrent de ses bras; ce qu'il redoutait, d'après la version chinoise, et à quoi il pensait échapper en ne prenant les défenses que de la main (ou de la trompe) de l'éléphant, est ce qui lui arrive effectivement ici. Quant à Bhadrâ, tout semblait lui venir à souhait, le siège qu'elle avait ambitionné est confectionné : mais, au moment où elle s'y asseoit, elle se sent brûler et tombe dans le Naraka. Enfin le royaume de Brahmadatta, accablé de fléaux de tout genre, est complètement ruiné.

Les deux versions chinoises ne disent rien sur le sort du chasseur et ne s'occupent que de celui de l'épouse royale, ancienne épouse de l'éléphant. La deuxième, après un mot sur la surprise et l'étonnement que le roi éprouva à la vue des défenses, raconte la punition de la reine. Au moment où elle veut saisir ces fameuses défenses, le tonnerre et les éclairs la font reculer; elle vomit le sang, meurt et

tombe dans l'Enfer. C'est au fond la version du Kalpa-dr.-av.

Le dénouement de la première version chinoise est, au contraire, d'une placidité inattendue, qui enchérit encore sur celle de la version pâlie, puisque la coupable n'est pas même punie par la mort, par le brisement du cœur. Quand les défenses si ardemment désirées lui furent présentées, elle n'osa pas y toucher et éprouva un repentir profond qui, au lieu de causer sa mort, la porta à faire un *Pranidhâna*, pour renaître, adopter la vie monastique et devenir Arhatî quand cet être éminent serait devenu Buddha; dénouement un peu brusque, peut-être un peu forcé, et qui est évidemment arrangé pour être en harmonie avec l'histoire du temps présent dont nous parlerons plus loin.

17. — Du vrai caractère de l'acte du Chaddanta.

Arrivé au terme de ce récit, nous avons à nous demander comment la conduite du héros doit être qualifiée. C'est, en effet, par la pratique des hautes vertus dites *Parâmitâs* que l'on arrive à la Bodhi, à la condition de Buddha. Aussi, dans chacune de ses existences passées, le Bodhisattva a-t-il pratiqué l'une de ces vertus. Et il existe un système de classement des Jâtakas qui consiste à les répartir entre les Pâramitâs qu'ils sont destinés à mettre en relief. Ce classement, qui est observé dans l'ordonnance du Cariyâ-pitaka, dont nous n'avons pas à nous occuper

IMPRIMERIE NATIONALE.

et dans celle du Lou-thou-tsi-king auquel appartient notre deuxième version chinoise, n'est pas celui qui a présidé à l'arrangement du grand Jâtaka pâli; mais il en est question dans le Nidâna-Kathâ qui lui sert d'introduction, et où le Chaddanta-jâtaka est rangé avec plusieurs autres, dont le Jâtaka 72, parmi les textes relatifs à la deuxième *Pâramitâ*, c'est-à-dire au *çîla* « morale »[1]. Le Lou-thou-tsi-king, qui consacre ses trois premiers chapitres au Dâna (*chi*), et commence le Çîla (*kiaï*) avec le quatrième, est d'accord avec le Nidâna-Kathâ. Examinons la raison de ce classement.

Le héros de nos quatre récits succombe sous les efforts de deux ennemis, une femme jalouse qui ordonne sa mort et un chasseur qui exécute l'ordre. Il pourrait tuer, ou faire tuer, ou laisser tuer son meurtrier, il ne le fait pas, il lui sauve la vie. Cet acte, quoi qu'on fasse pour l'exalter, n'est que la mise en pratique du premier précepte du *Çîla :* ne pas tuer, ne pas favoriser le meurtre, ne pas s'en réjouir. C'est là l'acte principal du Chaddanta; il justifie la qualification du Nidâna-Kathâ. Mais il y a un acte secondaire, le don des défenses, auquel le Chaddanta n'était pas obligé; car il pouvait faire évader le chasseur sans lui livrer ses défenses. Si donc il les lui fait ou laisse prendre, s'il s'en défait lui-même à son intention, c'est qu'il le veut bien; c'est donc, en réalité, un sacrifice, c'est-à-dire un acte qui re-

[1] Voir Fausböll, Jâtaka, I, p. 45.

lève de la première Pâramitâ, *Dâna*, le « don ». Mais ainsi que nous l'avons remarqué, et que chacun le voit sans peine, c'est un don imparfait. L'éléphant aurait-il livré ses défenses, avant d'avoir été blessé mortellement, sur une simple demande? aurait-il apporté spontanément, de gaieté de cœur, ses défenses à la personne qui les convoitait? Cela est possible, probable même; mais on ne peut l'affirmer, on n'en sait rien; c'est une manière d'agir qui est en dehors des circonstances de la fin du Chaddanta. Le sacrifice occupe donc, dans l'ensemble de sa conduite, une place secondaire; il est incomplet. Ce qui domine dans tous ses actes, c'est le soin qu'il prend de sauver la vie du meurtrier et de pratiquer ainsi avec éclat le premier précepte de la seconde Pâramitâ, le *Çîla*.

Nous sommes d'autant plus fondé à apprécier comme nous le faisons le sacrifice du Chaddanta, que le héros du Jâtaka 72 est donné comme observateur du *Çîla* pour s'être laissé enlever petit à petit (en trois fois) ses défenses par un ingrat qu'il avait obligé, qui les lui demande, et auquel il les accorde librement, bénévolement, sans avoir subi aucune contrainte. J'avoue seulement ne pas bien saisir pourquoi cette action est mise dans la catégorie du *Çîla;* je la placerais dans celle du *Dâna;* car j'y vois un véritable sacrifice, une mise en pratique de la première Pâramitâ. Le sacrifice est sans doute moins grand que celui de l'éléphant qui se précipite du haut d'une montagne pour nourrir une caravane affa-

mée ou d'un homme qui se fait dévorer par une tigresse pour la sauver de la mort avec ses petits; ce n'en est pas moins un sacrifice. Mais je n'ai pas à discuter les Pâramitâs et je termine ici mes observations sur ce point particulier.

18. — Identification des personnages.

Tout Jâtaka finit par le Samodhâna ou l'identification des personnages. Nos textes présentent ici quelques variations.

Ils sont parfaitement d'accord sur l'éléphant, qui était le futur Buddha, aussi bien que sur le chasseur, qui était Devadatta. De cela on ne pouvait douter; on le saurait quand bien même ils ne le diraient pas. Je remarque seulement que la première version chinoise donne, pour le nom de Devadatta, la transcription usuelle *Ti-po-ta-to*, et la deuxième une transcription abrégée, *Tiao-ta*, qui, du reste, se rencontre fréquemment.

Le Kalpa-dr.-av. ajoute que les cinq cents éléphants étaient de futurs Bhixus du Buddha; ce à quoi on pouvait également s'attendre : mais c'est là un point secondaire.

Reste l'identification des deux épouses de l'Éléphant. Il y en a une dont ne parlent ni le Commentaire pâli ni la compilation sanscrite : c'est l'épouse fidèle Subhadrâ-Mahâsubhaddâ. Les versions chinoises, moins réservées ou plus explicites, l'identifient, la première à *Ye-chou-tho-lo* (Yaçodharâ), la

deuxième à *Kîeou-î* (ayant un bel habit?), expression que je ne puis considérer que comme un équivalent, une traduction obscure et peu satisfaisante du nom de Yaçodharâ[1].

Quant à la seconde épouse, Bhadrâ-Cûlasubhaddâ, celle qui devint l'épouse de Brahmadatta et dont vint tout le mal, les textes sont en complet désaccord. La deuxième version chinoise est la seule qui donne un nom; les autres versions n'en donnent pas, mais décrivent la personne de telle sorte que le Commentaire pâli et la première version chinoise, d'un côté, le Kalpa-druma-avadâna, de l'autre, n'ont rien de commun. Pour expliquer la difficulté, il faut étudier le « récit du temps présent », c'est-à-dire le fait qui a amené le Buddha à raconter à ses disciples l'histoire de l'Éléphant à six défenses.

[1] Dans sa *Méthode*, Stan. Julien donne la transcription de cent vingt et un noms propres, en ajoutant ordinairement la traduction chinoise de ces noms. Celui de Yaçodharâ est le 73e (p. 76); mais il n'y a que la transcription; la traduction manque. — J'ai relevé cinq autres fois le nom de Yaçodharâ : le second caractère est constant, c'est *î* 夷; le premier varie. Une seule fois, il est comme dans notre texte *Kieôu*ʿ 裘, remplacé une fois par *Kü*' 瞿 et trois fois par *Kū* 俱.

(*La fin au prochain cahier.*)

LA PRIÈRE CANONIQUE MUSULMANE,

POÈME DIDACTIQUE EN LANGUE KURDE,

PUBLIÉ ET TRADUIT

PAR

M. CLÉMENT HUART.

En feuilletant, dans ma collection, un de ces albums connus des Persans sous le nom de *djoung* et où il est d'usage d'inscrire sans suite tous les passages remarqués dans la lecture des auteurs, mes regards sont tombés sur un petit poème didactique en kurde, consacré à l'exposition de la doctrine musulmane relativement aux rites de la prière. Cette pièce est composée de soixante-trois distiques; elle ne porte ni indication de provenance ni nom d'auteur. Le texte en est soigneusement vocalisé d'un bout à l'autre et écrit avec beaucoup d'attention. Aucune indication chronologique tirée de cette poésie même ne permet de déterminer son âge; mais il est possible, par une preuve extrinsèque, de fixer tout au moins la limite inférieure que sa composition ne saurait dépasser. Nous constaterons plus loin que ce manuscrit paraît avoir été écrit vers 1783. En outre, la nature du papier, épais et assez grossier, l'aspect de l'écriture, dont l'encre est déjà légère-

ment pâlie, semblent indiquer qu'il ne faudrait pas abaisser au-dessous de la fin du siècle dernier la date où les parties anciennes de ce manuscrit ont été copiées ; or le poème kurde fait incontestablement partie de ces dernières. Quoi qu'il en soit, ces vers sont le plus ancien texte kurde que l'on connaisse, du moment que l'on ne possède pas les ouvrages des huit poètes dont les noms ont été cités par Alexandre Jaba [1]. On sait à quel point sont rares les documents écrits relatifs à la langue kurde, dont on n'a guère commencé à s'occuper en Europe que depuis une centaine d'années environ [2]. Le poème anonyme qu'un hasard m'a fait découvrir sera donc, à ce point de vue documentaire, le bienvenu.

Le reste du manuscrit contient de copieux extraits des œuvres des poètes persans, surtout des plus récents de la période classique, c'est-à-dire de ceux qui ont écrit dans le xve siècle ; il suffira de citer les noms de Hilâli [3], de Qâsim [4], de Çâïb [5], de Sâqî [6]. Il est impossible d'inférer quoi que ce soit de la pré-

[1] *Recueil de notices et récits kourdes*, p. 7 et suiv. Ce qui précède a été écrit avant la publication du *Kitâb el-hadiyyèt el-ḥamîdiyyé* de Yousouf Ẓiyâ-ud-dîn pacha (voir ce recueil, numéro de novembre-décembre 1893, p. 545), qui renferme une chrestomathie d'anciens auteurs.

[2] Comparer Lerch, *Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordchaldäer* (Saint-Pétersbourg, 1857, 2te Abtheilung, introduction).

[3] Cf. Hammer, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, p. 368.

[4] Cf. *id. opus*, p. 385.

[5] Cf. *id. opus*, p. 393.

[6] Cf. *id. opus*, p. 374.

sence d'extraits de ces auteurs dans un album dont la composition est due surtout à l'imprévu des lectures de son premier possesseur. J'attache, au contraire, une grande importance à une page du même manuscrit rédigée en prose et où l'auteur a réuni un certain nombre de synchronismes relatifs à l'histoire du Kurdistan turc et des contrées adjacentes.

Je donne ici la traduction entière de ce passage :

	HÉG.
	—
Arrivée de l'Eau Noire dans le village de Zâkhoû[1]; sa victoire; elle dépasse le pont de Zâkhoû	1106 (1694).
Combat du faux Mehdi avec les Douâsiniyân[2]	1117 (1705).
Combat de Sîmil, village d'infidèles	1126 (1714).
Combat de Hasan-pâdichâh[3] dans la montagne de Chinkâr	1125 (1713).
Disette grande	1101 (1689).
Combat de Kâm-Nîrèk	1116 (1704).
Meurtre de Hamza-beg Chîrâzi et règne de Âghâ-i Khoustékî	1112 (1700).

[1] Cette localité est la bourgade la plus importante du Bohtân, au nord de Mauçil; elle est aujourd'hui, au point de vue administratif, chef-lieu d'un *qaza* de même nom. Cf. John Macdonald Kinneir, *Voyage dans l'Asie Mineure*, trad. par Perrier, t. II, p. 248.

[2] Tribu kurde des Dâsinî, dont le nom est orthographié Davasin (pluriel arabe) par Niebuhr. Voir Charmoy, *Chérèf-nâmèh*, t. I, p. 73.

[3] Lire Hasan-pacha, surnommé le *conquérant d'Hamadân*, gouverneur de Baghdad au commencement du XIIe siècle de l'hégire. Voir *Histoire du gouvernement des Mamloûks à Baghdad* (en turc), par Thâbit-Efendi (Constantinople, 1292 hégire, p. 5). On a cru parfois que le turc *pacha* était une déformation du persan *pâdichâh* : d'où l'orthographe vicieuse, et qui voudrait être pédante, de notre manuscrit.

Meurtre de Zubéïr-Khân............ 1124 (1712).

Meurtre de Khâlid, agha de Chirkân et Qouṭâs.......................... 1138 (1725).

Combat à Baghdad entre les Persans et les Musulmans [Sunnites[1]].......... 1146 (1733).

Arrivée du persan Tahmaz-Châh[2] à Mauçil............................ 1155 (1742).

Grande disette : le quart de froment à 21 *kelbî*[3]......................... 1171 (1757).

[1] C'est la délivrance de Baghdad et la victoire de Topal-Osmân sur Nâdir-châh qui correspondent à ce synchronisme. Voir Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. XIV, p. 290.

[2] Lire Ṭahmasp-Qouly khân (Nâdir-châh). Le siège de Mauçil a eu lieu en 1156 (1743). Cf. Hammer, *op. laud.*, t. XV, p. 107; Olivier, *Voyage dans l'Empire othoman*, t. II, p. 355; Mirzâ Mehdî-khân, *Târîkh-i Djihân-kochâ-ï Nâdiri*, p. 240.

[3] Nom donné par les Kurdes sunnites à la monnaie de Perse, parce qu'elle porte l'empreinte d'un lion pris pour un chien (ar. *kelb*). Si c'est de la monnaie nommée *châhi* qu'il est question ici, elle valait, à cette époque, à peu près cinq centimes. (Voir [Dupré], *Voyage en Perse*, t. II, p. 476.) M. N. Siouffi, consul de France chargé du vice-consulat de Mossoul, aujourd'hui en retraite, à qui j'ai soumis ce passage, a bien voulu se livrer de son côté à des recherches pour déterminer l'existence de la monnaie dite *kelbi*. Il résulte des renseignements qu'il m'a obligeamment communiqués que le *kelbi* est aujourd'hui une monnaie de compte encore en usage dans l'estimation du mobilier des bains publics (serviettes, divans, seaux, provisions de combustible) quand ces établissements passent d'un locataire à un autre. Il n'y a qu'un estimateur de ce genre pour toute la ville de Mossoul, c'est un vieillard, qui a dit à M. Siouffi que dans ses opérations il ne comptait pas en piastres, mais en *kelbis;* que cette monnaie représente 1 piastre 6 paras 2 tiers; en d'autres termes, trois *kelbis* valent 140 paras = 3 piastres et demie. L'usage de ce mot serait très ancien dans ces estimations. Ce vieillard n'avait jamais vu cette monnaie; elle a toujours eu, selon lui, la valeur indiquée ci-dessus. M. Siouffi a eu également l'amabilité de me faire tenir un extrait d'un manuscrit arabe en sa possession, intitulé : الدرّ المكنون في المآثر الماضية من القرون et qui

Peste............................	1172 (1758).
Arrivée de Béïrèm-beg avec Suléïmân-pâdischâh [1]............................	1167 (1753).
Arrivée d'Ibrahim-beg au milieu des Mozoûriyân [2] et prise de la grotte de Mìr Sìdân.	1170 (1756).
Mort de Behrâm-beg, le dimanche 21 juin.	1171 (1757).
Arrivée de Béïrèm-beg avec Isma'il-beg..	1182 (1768).
Arrivée d'Isma'il-padichah [3] sur les Ṭiyâriyân............................	1189 (1775).
Arrivée des sauterelles jaunes..........	1190 (1776).
Guerre entre les Djézéris (habitants de	

contient les détails suivants au sujet de la disette de 1171, qu'il faudrait reporter à l'an 1170 de l'hégire :

« Année 1169. — Les sauterelles étant venues en très grande quantité, elles ont mangé les semailles, la disette s'ensuivit.

« Année 1170. — Les sauterelles étant venues (de nouveau) manger les semailles, la disette est devenue plus intense à Mossoul, au point qu'il y a eu des gens qui sont morts de faim. Six *rotls* de froment ont été vendus à huit *dirhams*, un *rotl* d'orge à un *dirham*, et un *rotl* de sel à un *dirham* et un quart.

« Beaucoup de gens sont morts de faim. On s'est nourri de chairs d'animaux et l'on mangeait du sang après l'avoir coagulé.

« En la même année, le froid est devenu tellement vif à Mossoul que le Tigre a gelé au point que les cavaliers passaient dessus. Cette gelée a duré quatorze jours. On ne trouvait plus du charbon, du bois et des comestibles. Le froment de mauvaise qualité et puant a été vendu à deux *dirhams* l'ocque, et l'orge à un *dirham* l'ocque. » (Traduction de M. Siouffi.)

[1] Lire Suléïmân-pacha, gouverneur de Baçra, et cf. *Histoire des Mamloûks à Baghdad*, p. 5.

[2] Tribu kurde dont le nom se retrouve dans celui du village de Mozoûrî, dépendant du canton de Dahoûk (*Sâl-nâmèh*, 1310, p. 501, où l'on a imprimé par erreur Moroûzi). Cf. Charmoy, *Chèrèf-namèh*, t. I, p. 57.

[3] Par analogie avec les deux exemples précédents, lire Isma'îl-pacha. Ce n'est point le gouverneur de Baghdad de ce nom : l'a-t-il été de Mauçil? — Les Tiyârî sont une tribu kurde qui habite les montagnes au nord d''Amâdiya.

Djézîret-Ibn-ʿOmar) et Méhémet-beg : grand massacre.......................... 1190 (1776).

La peste à ʿAmâdi[1]................ 1189 (1775). 1192 (1778).

Arrivée de la fièvre intermittente (*Nouabèh-lèrz*)............................ 1198 (1783).

Ici s'arrêtent les renseignements historiques. Il me paraît évident que c'est à une date fort rapprochée de cette dernière que l'album a dû être écrit. D'un autre côté, il est aisé de remarquer que la géographie de ce document est fort peu étendue; en dehors de Baghdad, que sa qualité de chef-lieu de pachalik turc et d'enjeu entre les deux armées ottomane et persane mettait en vue, on ne cite guère que Zâkhoû, ʿAmâdia et Mauçil. L'auteur était, par conséquent, un Kurde de la province du Bohtân.

Ce poème est incontestablement écrit dans le dialecte kurmândji[2], le plus répandu d'ailleurs, au moins dans l'Ouest, le plus étudié et celui qui méritait le plus peut-être de devenir une langue littéraire. Le mètre est le *ramal* de la variété dite *maḥzoûf*[3]. Les règles de la prosodie suivent celles de la langue per-

[1] ʿAmâdiya, près du grand Zâb, dans le Bohtân. Voir H. Binder, *Au Kurdistan, en Mésopotamie et en Perse*, p. 196; (Rousseau), *Mélanges d'histoire et de littérature orientales*, p. 104; Charmoy, *Chérèf-nâmèh*, t. I, p. 208.

[2] Les quelques phrases citées par le voyageur turc Evliyâ-Efendi et publiées par Hammer dans le tome IV des *Mines de l'Orient*, p. 246, nous offrent des exemples du kurmândji au XVIIIe siècle. Cf. Lerch, *op. laud.*, 2e partie, p. 21.

[3] G. de Tassy, *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, 2e édit., p. 293.

sane, à l'exception de la résonance buccale qui suit les syllabes fermées contenant une voyelle longue, que l'on a décorée du nom d'*izàfèt métrique* et qui compte pour une brève; elle semble totalement inconnue à la prosodie kurde. L'auteur ne paraît pas non plus avoir apporté beaucoup d'attention à transcrire les brèves et les longues; ainsi l'on trouve : كُو « qui », خو « soi-même », ڤ « dans », valant chacun une brève; پاشى « après » et هَرْچِى « tout ce qui » dont la dernière syllabe vaut une brève. Bien que les trois voyelles de l'alphabet arabe soient insuffisantes pour rendre la délicate vocalisation du kurmândji, il est certain que la confrontation de notre texte avec les récits recueillis par Lerch[1], les contes et chansons populaires publiés par MM. Prym et Socin[2] et transcrits de la bouche même des indigènes, ne manquera pas de prêter à certains rapprochements des plus utiles pour la connaissance des dialectes kurdes.

1 بسم الله الرحمن الرحيم
دا بِه بيژِمْ بُو تَهْ اَى طَبْعَتْ حَليمْ

2 كَرْتُو دِى فَرْضا نِچِهْ اينى تمامْ
دا نَبى بِى قدْرُوى روژا قيام

[1] *Forschungen über die Kurden*, etc., 1re partie, p. 5 et suivantes.

[2] *Kurdische Sammlungen*, 1ste Abtheilung : Erzählungen und Lieder im Dialekte des Tûr-'Abdîn (Saint-Pétersbourg, 1887).

Au nom de Dieu clément, miséricordieux[1]! Je te dirai, ô homme plein de mansuétude : Si tu accomplis l'obligation ainsi[2] entièrement, tu ne seras pas sans valeur en ce jour de résurrection[3].

3 كَرْ تِچِهْ دی إيـنی تـو فَـرْضـی تِخُـو
دا نَـبِی شَـرْمِـنْـدَهٔ بِا خُـوِی خـو

Si tu accomplis ainsi l'obligation de toi-même, tu ne seras pas honteux à l'égard de ton Seigneur[4].

4 دا به بيژمْ كِينَهْ فَرْضيتْ واجِبَهْ
لَوْ كُـو قَـلْـبِی تَـهْ ژِبُـو وانْ راغِـبَهْ

Je dirai que ces obligations te sont prescrites comme un devoir, parce que ton cœur désire les connaître[5].

5 حَجُّ فِـطْـرَهْ هَمْ زِكَاتا مَالِـيَـهْ
پيـنْج نِـڤِيـژْ فَـرْضِـنْ لِـنَـهْ سی رُوژِيَهْ

[1] Cette formule ne se réduit pas au mètre du reste du poème. Elle est d'ailleurs, dans le manuscrit, en vedette.

[2] Je traduis par conjecture le mot تِچِه qui semble avoir ce sens ici et dans le vers suivant; il se rencontre encore une fois plus loin avec le sens d'«ici». Il me paraît composé de ڤه «ce» + چه «quoi». Cf. *wir, wira* «ici», et comparer ce qu'en dit F. Justi, *Kurdische Grammatik*, p. 157. — اينى doit se rattacher à انين «apporter».

[3] Rhea donne *kiyām* pour *qiyâmet.*

[4] *Khoûî* «maître» est la forme essentiellement kurde correspondant au persan خدا.

[5] Littéralement «est désireux à cause de celles-ci». Jaba ne donne que لوراكو avec le sens de «parce que».

Ce sont le pèlerinage à la Mecque et le jeûne[1]; aussi la dîme aumônière de tes biens[2]; les cinq prières[3] sont une obligation pour toi les trente jours (du mois).

6 هَاتِيَهْ فَرْمَانِ وِى شَاهِى مُطَاعْ
هُونْ بِكَنْ حَجّى پِوَجْهِ اِسْتِطَاعْ

L'ordre est venu de ce roi digne d'être obéi : Vous, quand vous le pouvez[4], faites[5] le pèlerinage.

7 هُونْ بِدَنْ فِطْرَا سَرِ خو صَالْ قِصَالْ
ژِهَرْچِى قُوتِى ژِتِخُونْ اَمّا حَلَالْ

Vous, imposez-vous[6] le jeûne d'année en année; mangez de toute nourriture permise.

8 هُونْ لِدانَا خُووْ زِكَاتى كَنْ شِتَابْ
پاش كُو چُو حَوْلَكْ تَمَامْ بُو لِى نصابْ

[1] *Fitr* signifie en arabe la rupture du jeûne, mais il paraît signifier ici le jeûne, dont la rupture n'est guère d'obligation.

[2] *Mâl* a pris en kurde le sens de maison, qui est le bien par excellence; mais il faut ici lui donner le sens qu'il a en arabe.

[3] *Niwij* «prière», du persan نماز par le double effet de l'*imâlè* et de la permutation de *m* en *w*, constante en kurde. Les formes de ce mot connues jusqu'ici étaient les suivantes : نمیژ, *nymij* (Jaba) et *nymi* (ibid.), *nevésia* (Garzoni), *n'wēsh* (Rhea), *nweizh*, *nuezh* (Rich, *Narrative*, t. I, p. 255), *nīeouj* (Chodzko).

[4] Licence pour استطاعت.

[5] Jaba, *Dictionnaire kurde-français*, donne *bi-kin* pour la 2ᵉ personne de l'impératif de کرین, mais Garzoni et Rhea ont *ken*, Socin et Chodzko, *kin*.

[6] *Bi-dan*, impér. 2ᵉ pers. de دانین «placer». Jaba ne donne pas

Vous, hâtez-vous de donner votre dîme aumônière, avant que l'année soit complète, pour la part qui y est soumise.

9 قَنْج بزانْ فَرْضِنْ لِنَنَهْ اَىْ نيكْ نامْ
كُلَّ يَوْمِ خَمْسَ فَرْضٍ وَالسَّلَامْ

Sache bien que ceci est un devoir pour toi, ô homme de bonne renommée : (en arabe) « Chaque jour cinq obligations, et c'est tout. »

10 پينْج نِقْيزْ فَرْضِنْ لِنَنَهْ هَرُّو بِكَىْ
قَتْ چُو شَرْطَانْ چو رُكْنانْ تَرْكْ نَكَىْ

Les cinq prières sont une obligation pour toi; fais-les chaque jour[1]. Ne les néglige jamais[2], telles que des conditions, des bases (indispensables).

11 هَرْنِقِيزا شَرْطْ اَرْكَانْ ڨى نَبِنْ
هَرْوَكِى دَسْتِى تِپِلْ پيقَهْ نَبِنْ

Les bases et les conditions de la prière ne sont pas remplies[3] toutes les fois qu'elles ne sont pas comptées sur le bout des doigts.

d'impératif à ce verbe. — Le mètre est inexact dans le second hémistiche.

[1] Cf. *ehro* (Garzoni) « quotidien ».

[2] Jaba orthographie قط, comme l'arabe.

[3] ڨ كرين « remplir » (Jaba), d'où ڨ بوين « être rempli ».

فصل فى بيان شرآئط الصَلٰوة

CHAPITRE DESTINÉ À EXPOSER LES CONDITIONS DE LA PRIÈRE.

12 دا بِه بيزِمْ بُو تَهْ اى شيرينْ كَلَامْ
شَرْطْ اَرْكانِ يتْ صَلاتانْ بِتَمَّامْ

Je te dirai, ô homme aux paroles douces, entièrement [1] les conditions et les bases de la prière [2].

13 تُو بِزانْ هَرْ فَرْضَكى نَهْ شَرْط هَنَهْ
سه تِناڤْ فَرْضينَهْ شَشْ ژى دَرْڤَنَهْ

Toi, sache que chaque prière obligatoire renferme neuf conditions : trois sont des obligations intérieures, six, extérieures.

14 دا شَشيتْ اَوَّلْ ژبُوتَهْ كَمْ بَسيانْ
پاشى دى بيىْ نِيَّتا فَرْض بِزانْ

Ces six, je te les expliquerai en premier lieu [3]; ensuite tu diras le *niya* de la prière obligatoire [4]: sache-le.

[1] Arabe بالتمام.

[2] Il faut lire *arkân-i t'çalâtân*, où $t =$ د.

[3] *Chach-î t'avval*, comme dans la note ci-dessus. — Remarquer *kem* comme dans Garzoni, au lieu de *kim* comme dans Jaba, Lerch et Rhea.

[4] Ms. : فُرْضِ (*sic*). Voir l'explication de ces mots au vers 31.

15 اِبْتِدا شَرْطِى زِرِيقَهْ تارَنَهْ
طاهِرِى دى بيتْ ژِهنْكى نَجَسَنَهْ

La première condition est ta contribution sur le chemin[1] : sois pur de toute souillure[2].

16 يادُوى شَرْطَكْ وُضُوءْ اَىْ نِكُوىْ
صُورَتُو دَسْتُ پِيَانْ هَمْيان بِشُوىْ

La seconde[3] condition, c'est l'ablution[4], ô brave homme ! Ta face, ta main et tes pieds, lave tout cela[5].

17 ياسِيى شَرْطَ وَكِى فَرْضى تِكَىْ
بو نِڤيژِى تُو بَرِى قِبْلِى بِكَىْ

La troisième[6] condition, tu la rempliras[7] comme un devoir obligatoire : pour la prière, place-toi dans la direction de la *qibla*[8].

18 شَرْطِى چارِى دا بِه بيژِمْ كُه بِكَىْ
شَرْطْ اَوَ فَرْضى تِوَقْتيدا بِكَىْ

[1] Traduction conjecturale.

[2] Pour نجاست.

[3] Garzoni, *ia du* « second », ap. Jaba, *s. v°* يا ; zend et perse, *hya*.

[4] Il faut وُضوءْ pour le mètre et le sens.

[5] *Hamyân* = *hamîân* pl. de همو donné par Rhea *apud* Jaba. Comparer le turc oriental قامو (et قاموق).

[6] *Ya-sî*, par analogie avec *yâ-du*. Le mètre exige *yâ-siyi*, que porte d'ailleurs le manuscrit.

[7] *Tu-kei*, *t-kei*, 2ᵉ pers. prés. de كرين (Garzoni).

[8] Direction de la Mecque.

La quatrième[1] condition, je dirai que tu la remplisses : cette condition, c'est que tu fasses la prière au temps (fixé).

19 چِه تِه بینی وَقْتِ فَرْضا خُو بِچاقْ
چِه نیشانا وَقْتی تُو تِزانی تَڤاقْ

Car tu vois par tes propres yeux le moment de la prière; en effet, tu as appris à connaître parfaitement le temps[2].

20 نا بِتِنْ فَرْضَكْ تِه پیشْ وَقْتی بِتِنْ
یانْ هُمُو رِکْعَتْ تِپاشْ وَقْتی بِتِنْ

Que ce devoir obligatoire ne s'accomplisse pas trop tôt, mais au moment juste, ou bien toutes les prosternations arriveront avant le temps.

21 شَرْطی پینْجْ دا بِه بیژِمْ هَمْ تُو بیژْ
شَرْطَ اَوْ باوَرْ بِکَیْ فَرْضِنْ نِڤیژْ

Je te dirai la cinquième condition; toi aussi, dis-la : cette condition[3], c'est que tu croies que la prière est une obligation.

22 هَمْ بِزانی فَرْضَهْ اَوْ فَرْضا تِکَیْ
قَنْجْ بِزانی کی نِڤیژا دی تُو کَیْ

[1] Rhea, *chārē*.

[2] Je ne garantis pas que ce soit le sens. Garzoni, pour ناسین « connaître », donne *niăscina;* mais c'est peut-être tout simplement le mot نشان qu'il faut lire au second hémistiche, ce qui d'ailleurs conviendrait mieux au mètre. تڤاق serait pour تمام, par suite du changement bien connu de *m* en *w*.

[3] Ms. : اَوْ.

Aussi bien, tu sais que c'est une obligation : accomplis-la donc. Tu sais bien qu'il te faut faire la prière [1].

23 دا بِه بيمْ شَرْطى شَشِى اَىْ نيكْ نامْ
سِتْرِ عَوْرَت شَرْطَكَ شَشْ بُونْ تمَامْ

Je te dirai [2] la sixième condition, ô homme de bonne renommée : c'est de voiler les parties honteuses. Telles sont, entièrement, les six conditions.

24 پاشِى ڤان شَرْطان تو دى بِى نِيَّتِى
بُو نِڤيزا فَرْضِ شاهِى قُدْرَتِى

Après ces conditions, il faut que tu dises une oblation d'intention avec la prière d'obligation [instituée par] le roi tout-puissant.

25 پاشِى وِى سِه شَرْطِ دى پيكَىْ عَمَلْ
دا نِڤيزا تَهْ نَه بيتِنْ تِى خَلَلْ

D'après ces trois conditions [que je vais dire], agis certes; dans la prière, il ne faut pas qu'il te vienne de dérangement.

26 يِيكْ اَوَ تَرْكا كَلامانِ تُو بِكَىْ
تو بِغَرْضا خُو مُژُولْبِى دَنْگَنَكَىْ

L'une est de laisser toute parole : sois occupé de ta prière obligatoire; ne fais pas de bruit.

[1] Ms. : نڤيژ.
[2] *Bé-bîm*, futur de گوتين chez Lerch.

27 يا دُوى تَرْكَا هَمُو فِعْلانَه شَرْطْ
يا سِيى شَرْطَ نَخُوىْ اَصْلا چُو قَطْ

Secondement, l'abandon de toute [autre] action est une condition; la troisième condition, que tu ne dormes [1] nullement quelque part [que ce soit].

فصل فى بيان اركان الصلوة

CHAPITRE EXPOSANT LES BASES DE LA PRIÈRE.

28 پاشى شَرْطانْ قَنْج بِزان اَىْ مُعْتَبَرْ
لازِمِنْ رُكْنانْ تَجِهْ بينى تُو هَرْ

Après les conditions, sache-le bien, ô homme respectable, les bases [de la prière] sont nécessaires; tu les verras chacune ici [2].

29 دا بِه بيژِمْ بُو تَهْ اَصَحّْ هَرْوَنَهْ
تو بِزانْ رُكْنيتْ صَلاتانْ سيزْدَنَهْ

Je te les dirai, certainement [3], autant qu'il y en a. Toi, sache que les bases de la prière sont [au nombre de] treize.

30 دا بِه بيژِمْ هر سيزْدَهْ رُكْنانْ اى جَوانْ
بُو تَهْ هَيّانْ ييك پَييك كَشْفو بَيانْ

[1] Comparer *khĕou* « sommeil »; *χôi'din* « schlafen » dialecte zengânèh, dans Houtum-Schindler, *Beiträge zum Kurdischen Wortschatze, Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, tome XXXVIII, 1884, p. 64.

[2] Voir plus haut, vers 2.

[3] Ar. : الصحّ.

Je te dirai : Toutes ces treize bases, ô jeune homme, je te les découvrirai et exposerai toutes une à une.

31 رُكْنى اَوَّل نِيَّتَهْ اَصَحّ وَيَهْ
تُو بِدَقْ بيژى بِدِلْ باوَرْ كَيَهْ

La première base [1], c'est l'intention [2]; oui certes, c'est elle. Tu l'affirmes par la bouche : crois-y dans le cœur.

32 هَمْ بِزانْ اَللّٰهُ اَكْبَرْ رُكْنَكَهْ
مُنْكِرَهْ اوى بِدِلْ باوَرْ نَكَهْ

Sache aussi que la formule « Dieu est grand ! » est une base ; c'est un athée, celui qui [3] ne le croit pas dans le cœur [4].

33 دا بِه بيژِمْ بُو تَه اَىْ طَبْعَتْ سَلِيمْ
هَمْ بِزانْ رُكْنَهْ قِياما مُسْتَقِيمْ

Je te dirai, ô toi dont la nature est simple : Sache aussi que la station droite est une base [de la prière].

34 دى تو راوَسْتى ژِبُو فَرْضا خُداىْ
بِهَرّ چى رَنْكى حَوْلْ قُوَّتْ بُو تَهْ داىْ

[1] L'*i* doit être compté pour une brève dans *rokni*, comme dans *pâchi* au vers 28.

[2] Ou plus exactement «l'oblation de l'intention», qui est le premier des rites de la prière. Cf. Hughes, *A Dictionnary of Islâm*, v° *Prayer*.

[3] *Eoüyi*, acc. de *eou* «lui» (Chodzko, *apud* Jaba). Le pronom relatif est sous-entendu.

[4] C'est ce qu'on appelle, dans la liturgie musulmane, *Tekbir-i tahrima*. Cf. Hughes, *ibid*.

Il faut que tu t'engages[1] à accomplir l'obligation divine, en te donnant dans chaque chose[2] l'apparence contenue dans la formule : « Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. »

35 يِيكَدى دَا اَزْبِه بيِژِمْ واضِحَهْ
رُكْنِى چارِى خُونْدِنَه وُفاتِحَهْ

Une chose encore[3], moi je le dis, est claire : la quatrième base, c'est de réciter la *Fâtiḥa* (premier chapitre du Qor'ân).

36 دا به بيژِمْ بُو تَهْ اَىْ صاحِبْ خُشُوعْ
اَوْ خُو رُكْنِى پينْجِيَهْ ناڤْ لِى رُكُوعْ

Je te dirai, ô homme plein de soumission : La cinquième base consiste dans l'inclination du corps[4].

37 دا بِه بيژِمْ بُو تَهْ اَىْ صاحِبْ كَمَالْ
ڤَنْج بِزان رُكْنِى شَشِيَهْ اِعْتِدالْ

Je te dirai, ô homme parfait : Sache-le bien, l'équilibre est la sixième base.

38 دى بكَنْ حَمّدى ژبُو شاهِى وَدُودْ
تُو كُو رُكْنِى هَفْتِى بُو مَهْ كِرْ سِجُودْ

[1] راڤستين « s'engager au service » (Jaba), où l'on remarque le préfixe verbal را pour فرا (Justi).

[2] چى pour چيز. — داى est le participe présent de داين. Le mètre du second hémistiche est imparfait.

[3] Je considère ce mot, qui manque au dictionnaire de Jaba, comme étant composé de ييك « un » et de ايدى *eidi* (Rhea, *ēdī*) « encore ».

[4] Posture qui consiste à courber le corps en deux, les mains étant appuyées sur les genoux. Cf. Hughes, *loco laud.*

Il faut que vous adressiez vos louanges à ce roi aimable ; toi qui (en es à) la septième base, prosterne-toi avec nous.

39 سَاعَتَا سَرْتَه ژِسَجْدِى رَاكِرَهْ
دُونِ خُوارِى تُو دُرُسْتْ خُو بِكِرَه

Un instant lève[1] la tête de la prosternation; tu t'asseois courbé (d'abord, ensuite) tu te redresses.

40 لَوْكُو وِى رُو نِشْتِنى فَرْقَكْ تِيَهْ
وِى جُلُوسِ نَاڤْ رُكْنِى هَشْتِيَهْ

Puisque cette manière de s'asseoir, tu l'as (maintenant) dans la tête, ce *djuloûs* est le nom de la huitième base.

41 لَازِمِنْ ژِيكْ بِنْ جُدَا هَرْ دُو سُجُودْ
دا تِه مَا بَيْنِ جُلُوسْ بِيتَهْ وُجُودْ

Il est nécessaire que les deux prosternations soient séparées l'une de l'autre[2], afin que dans l'intervalle la station assise trouve place[3].

42 هَرْچِى تَحْيَاتَا لِدُو تِيتِنْ سَلَامْ
رُكْنَكَهْ دُونِى ژِبُونَه بُون تَمَامْ

De quelque façon que viennent les salutations d'après, le

[1] رابون « se lever », d'où راكرين « lever ». Voir la note 3, p. 95.

[2] *Jik*, crase pour *ji-yik;* ms. : ژيكْ (*sic*).

[3] *Bi-tèh* est une forme du présent de هاتن qui n'est pas donnée par Jaba; elle se rattache aisément à la forme usuelle *titèh*.

salâm est la neuvième [1] base; avec elle les neuf sont complètes.

43 دا بِه بيمْ رُكْنى دَهِى تـوكُـوشْ كُـنْ
خُنْـدِنا تَحْـيـاتا پاشى بُـو رُكْـنْ

Je te dirai la dixième base; toi, écoute [2]. C'est réciter les salutations, ensuite, pour base.

44 رُكْنى يانْزْدييَـهْ ژبُـوكُلِّ صَـلاتْ
تُـوبِـه بيـژى بُـو مُحَمَّدْ صَـلَـوَاتْ

La onzième base c'est, pour toute prière, que tu dises : La bénédiction soit avec Moḥammed !

45 دا بِه بيمْ رُكْنى دُوانْ زِدى با اَدَبْ
رُكْنَكَه تو بِدَىْ سَلامى راسْتْ جَـبْ

Je dirai : la douzième [3] base, avec politesse, c'est la suivante : « Toi, donne le salut à droite et à gauche. »

46 ناڤ رُكْنى دى بـه بيـژمْ بُـو تَـيَـهْ
ناڤ يِيَهْ تَرْتيبْ تَمامْ بونْ سيـزْدَيَـهْ

Le nom d'une base (encore), il faut que je te dise ce qu'il est. Son nom est « arrangement »; les treize sont donc complètes.

[1] *Doûnni* pour le mètre. Ce mot, qui signifie « neuvième », n'est pas donné dans le dictionnaire de Jaba; on n'y trouve au mot نه qu'un renvoi à un mot دونه que je n'ai pas réussi à découvrir dans cet ouvrage.

[2] Expression en persan pur qui n'est ici qu'une simple cheville.

[3] Lerch *apud* Jaba : *duānzdéh*.

47 كَرْ سُوالِ تُو تكَىْ تَرْتيبْ كِيَهْ
تُو بِنيرْ رُكْنى لِدُو رُكْنى كِيَهْ

Si tu demandes : Quel est cet arrangement ? [Je te répondrai :] Toi, regarde[1] une base après une autre; comment est-ce ?

48 هَرْ اَوَ تَرْتيبْ وَكى كُو تى وَبِنْ
بيك لِدُو بيكى بِتِنْ تيكْهَلْنَبِنْ

Tout cet arrangement, dans lequel elles se suivent, (consiste en ceci qu')elles viennent l'une après l'autre; elles ne sont pas mélangées[2].

فَصْلٌ فى بَيانِ اَبْعاضِ الصَّلوةِ

CHAPITRE RELATIF À L'EXPOSITION DES DIVERSES PARTIES DE LA PRIÈRE.

49 تُو بِزانْ اَبْعاضْ هَىّ آتْ هَمْ هَنَهْ
هَرْ وَكِى رُكْنان تِناقْ فَرْضا تَنَهْ

Sache que ce qu'on appelle *parties* et *formules*[3] est la même chose. Chacune, ainsi que les bases, est comprise dans le nom d'acte obligatoire.

[1] Impératif de *nirin, nihirin;* Jaba, به نيره.

[2] تِيكْهَلْ est un mot intéressant, donné par Garzoni sous la forme *tekel, tekella,* et par Jaba sous celle de تِكِل « trouble, mélange » ; on en rattache l'origine, sans grande vraisemblance d'ailleurs, à l'arabe تعكّل (inusité à la 5ᵉ forme en arabe classique).

[3] Orthographe irrégulière pour هَيْئات.

50 دا بِه بيژمْ بُو تَهْ اَوْكينَهْ بِناسْ
دا نِقيژا تَهْ نَبِنْ تِ كِيمُ وكاسْ

Je te dirai : Sache ce qu'elles sont, [car] dans la prière il n'y a pas lieu à manquement[1] (tout y est essentiel).

51 هَرْچی اَبْعاضِنْ شَشِنْ ای نِيكو خُو
يِيكْ قُنُوطَ يِيكْ تُو راوشْتی زِبُو

Tout ce qui compose ces parties est au nombre de six, ô homme d'un bon naturel. Une invocation[2], une seule : tu t'es engagé à cela.

52 هَمْ خُو تَحْياتا بَری يِيكْ زِوانْ
هَمْ زِبُو رونِيَهْ خوارْ يِيكْ بِزانْ

Les salutations d'avant sont également l'une d'elles; c'est pourquoi aussi tu t'assieds courbé, sache-le.

53 اَوْ صَلاتا[3] زِبُو پَيْغَمْبَری
اَمْ تِه بيژين پاشی تَحْياتا بَری

Cette prière est pour le Prophète; nous la disons après les salutations premières.

[1] *Kâs*, persan *kâst*, « diminution, amoindrissement ».

[2] Lire قنوت, nom d'une invocation sur laquelle on peut consulter S. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, 2e édit., t. I, p. 162; Mouradgea d'Ohsson, *Tableau de l'Empire othoman*, t. II, p. 185; Hughes, *A Dictionary of Islam*, p. 101 et p. 482; N. de Tornauw, *Le Droit musulman*, trad. par Eschbach, p. 57.

[3] Il manque une longue après le mot صلاتا.

54 هَمْ ژِپُو آلیتْ حَبیبی بی نَظیرْ
اَمْ تِه بیژین پاشی تَحْیاتا اخیرْ

Aussi [de même] pour la famille[1] de l'ami sans égal : nous la disons après les salutations dernières.

55 هَرْ دُو اَبْعاضِنْ بِزانْ اَیْ حَقْ پَرَسْتْ
شَشْ تَمامْ بُونْ بوتَهْ مِنْ کُوتِنْ دُرُسْتْ

Toutes deux sont des parties [de la prière], sache-le, ô adorateur du vrai; elles sont complètes en six : avec toi mon parler a été juste.

فصلٌ فی بیان هَیْآت الصَّلٰوة

CHAPITRE RELATIF À L'EXPOSITION DES FORMULES DE LA PRIÈRE.

56 دا ژِبُو تَهْ جُمْلَهْ هَیْآتان بِه بیمْ
دا نَبِنْ اَوْ ژِنِقْبیژا تَهْ تِکیمْ

Je te dirai toutes les formules[2]; elles ne sont pas moindres [en importance] que ta prière.

57 اَصَحُّ هَیْآتُ اولٰی اَلَّـــــــذی
آیَةُ الوَجْهَةُ وَجْهِی لِلَّذی

[1]. Arabe آل; comme nous l'avons déjà vu plus haut, ت dans notre texte égale د = syr. ܕ.

[2] Orthographe particulière à notre texte, du mot arabe هَیْآت pl. de هَیْئَة, suivi lui-même du suffixe du pluriel persan ان.

C'est vrai, la première formule est *Allazî*[1]; c'est le verset où il est dit : « Je tourne mon front vers celui qui...[2]. »

58 هَمْ زِهِىْ آتاذَه كَرْ باوَرْ بِكَىْ
اَوْ تَعَوَّذْ يا زِشَيْطانْ بِكَىْ

Sache aussi que parmi les formules, si tu y crois, [il y a celle-ci] : Récite cette formule d'imprécation à l'égard du démon.

59 هَمْ سَمِعَ اللّٰهُ إِسْن حَمِدَهْ
تو بِزانْ هِىْ آتَ اَوْ پر فائِدَهْ

Aussi : « Dieu écoute celui qui le loue[3]. » Toi, sache que cette formule est très utile.

60 هَمْ خو رَبَّنا لَكَ الْحَمْدِى تِه تِبِىْ
تُو بِزانْ هِىْ آتَ لَوْرا پِى تِشِىْ

[1] Formule fréquente dans le Qor'ân : « Dieu est celui qui... », employée de même dans la formule de l'exorcisme : بالله اخرج وبالذى اخرج « Au nom de Dieu, sors; au nom de *Celui qui...*, sors. » Extrait du *Kitâb do'â*, manuscrit de ma collection, écrit en 1207 de l'hégire, à Constantinople, par El-Hâdj 'Ali ben Moçṭafa el Kafawî.

[2] Le texte est ici absolument incorrect; je l'ai conservé tel que le donne le manuscrit. Il y a dans cet hémistiche une allusion évidente au Qor'ân, sour. VI, v. 79 : إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَوَاتِ الآية « Je tourne mon front vers celui qui a formé les cieux et la terre, » etc. (Trad. de Kazimirski, p. 120.) الوَجْهَةَ (*sic*) doit se lire ال article + وَجَّهْتُ, de sorte que le mètre est correct. Le manuscrit porte الّذى pour للّذى.

[3] Cette partie de la prière se nomme *tasmî'*. Cf. Hughes, *opus laud.*, v° *Prayer*.

Aussi[1] tu diras : « Ô notre Seigneur, à toi la louange. » Toi, sache que les formules, il convient que tu les prononces[2].

61 هَمْ تِه بى سُبْحَانَ رَبِّىَ ٱلْعَلا •
تُو بِزانْ هَىْ آتَ وْتَّبيژِين مَلا

Tu diras aussi : « Dieu très haut soit exalté ! » Toi, sache que cette formule, ce sont les mollahs qui la disent[3].

62 هَمْ خُو هَىْ آتَ بِزانَهْ اى نَديمْ
تو تِبىْ سُبْحَانَ ربِّىَ ٱلْعَظِيمْ

Aussi toi-même sache les formules, ô commensal ! Tu diras : « Dieu très grand soit exalté ! »

63 هَرْچى تَكْبيرا ژِپاشى نِيَّتَهْ
جُمْلَهْ هَىْ آتِنْ تَمامْ بُوخِلْمَتَهْ

Tout *tèkbîr*[4] vient après la formule d'intention[5]. Telles sont toutes les formules pour ce service[6].

[1] 2e pers. prés. de كوتين, comme *bim* pour *bijim*. Cette forme manque dans Lerch et Jaba.

[2] Littéralement : « Les formules, parce que tu les dis, il te sied ».

[3] Le texte porte : وتبيژين, ce qui ne convient pas au mètre. Je suppose qu'il y a une sorte de crase telle que je l'ai indiquée. وّ est pour أوْ, *eou, èv* « ce, cela ».

[4] Le *takbîr-i taḥrima* et le *takbîr-i rukoû'* suivent en effet le *niya*. Voir Hughes, *opus laud.*, endroit cité.

[5] Par laquelle débute la prière.

[6] Garzoni, *kalmèt;* la forme *khilmat* existe aussi dans le néo-syriaque.

ÉLOGE

DU PATRIARCHE NESTORIEN MAR DENḤA Ier

PAR LE MOINE JEAN,

PUBLIÉ ET TRADUIT

PAR

M. J.-B. CHABOT.

Le petit texte que je donne ici n'est pas un récit complet de la vie de Denḥa Ier, qui occupa le siège patriarcal des Nestoriens de 1265 à 1281. On passe sous silence, dans cet éloge du patriarche, plusieurs événements importants qui sont survenus sous son pontificat, mais qui n'étaient point à sa louange. Je compléterai et rétablirai les faits dans les notes jointes à la traduction.

Au point de vue littéraire, cette sorte d'homélie est assez curieuse. L'auteur ayant voulu la rédiger en vers rimés — genre de composition dont on n'a encore publié que peu d'exemples — il s'est permis, pour atteindre son but, des licences grammaticales tout à fait insolites.

Ce texte m'a été communiqué avec beaucoup d'obligeance par M. l'abbé Graffin qui l'avait copié sur un manuscrit appartenant à S. B. Mar Élias XII, patriarche des Chaldéens, manuscrit que ce dernier avait avec lui lors de son passage en France, au mois de novembre 1890.

La copie de Mar Élias XII venait d'être exécutée quand celui-ci l'apporta à Paris. Elle se termine en effet par cette

note : ܐܬܟܬܒ ܒܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܗܘܪܡܙܕ: ܒܐܝܕ̈ܝ ܚܕ ܡܢ
ܕܝܪ̈ܝܐ: ܒܟܒ ܝܘܡܝܢ ܒܝܪܚܐ ܫܒܛ: ܐܦܨ ܠܡܪܢ ܀

i. e. : « *Écrit dans le monastère de Mar Hormizd, par un des moines, le 22 du mois de Š'baṭ* (février), [l'an] *1890 de Notre-Seigneur.* »

La composition originale, cependant, remonterait à la fin du XIIIe ou au commencement du XIVe siècle, si nous ajoutons foi aux paroles de l'auteur qui déclare faire l'éloge d'un de ses contemporains (cf. v. 9). Il semblerait même, si l'on admet notre traduction du vers 220, que cet écrivain ait été le compagnon, peut-être le secrétaire de Denḥa. C'était un moine appelé Jean, qui nous révèle lui-même son nom dans une sorte d'anagramme chiffrée formant les quatre derniers vers du morceau. On ne saurait trop regretter qu'il ne se soit pas étendu davantage sur le côté historique de la vie de Mar Denḥa.

ܡܐܡܪܐ ܕܡܪܝ ܕܢܚܐ ܩܬܘܠܝܩܐ ܦܛܪܝܪܟܐ

ܕܡܕܢܚܐ. ܙܟܘܬܗ ܥܡܢ. ܐܡܝܢ ܀

ܒܫܡܝܢ ܫܘܫܠܬܐ ܙܗܝܬ ܕܐܫܒܚܗ ܒܬܫ̈ܒܚܬܐ:
ܕܠܐ ܒܟܢ ܢܐܒ ܒܗ ܕܘܒܪ̈ܝܗܘܢ ܡܢ ܫܒܚܬܐ.
ܒܪ̈ܝܟ ܕܪ̈ܝܟ ܢܛܘܗ ܗܘܐ ܒܐܬܐ ܒܝܢ ܒܥ̈ܠܝܡܘܗܝ:
ܘܗܘܐ ܢܘܗܪܐ ܐܦ ܡܢܗܪܬܐ ܠܒܢܝܒܪܬܗܘܢ.
5 ܡܫܒܪܘ ܢܗ̈ܪܐ ܒܗ ܒܥ̈ܩܬܐ ܕܐܢ̈ܫܝ[ܘ]ܐܢ̈ܫܝ:
ܘܠܐ ܐܬܪܦܝ ܘܠܐ ܐܫܬܦܟܘ ܡܢܗ ܢܗܝܪ̈ܘܬܗ.
ܠܗ ܦܬ̈ܓܡܐ ܘܠܐ ܡܫܡܠܝܢ ܕܒ̈ܢܝܗܘܢ:
ܘܫܘܘ ܒܫܘܪܐ ܕܐܫܘܝܘܬܐ ܒܝܢ ܒܥ̈ܠܝܡܘܗܝ.

ܟܕ ܕܝܢ ܡܢܗܘܢ ܕܥܠܒܝܢ ܗܘܐ ܙܒܢܐ ܕܐܡܒܝܢ:
ܘܐܬܝ ܒܥܠܠܬܗܘܢ ܐܦ ܕܡܪ̈ܥܝܬܗܘܢ ܠܫܥܒܕܐ ܐܕܝܢ.
ܒܩ̈ܛܠܐ ܕܒܥܝܪܐ ܚܢ̈ܩܐ ܕܡܫܟܢ ܢܟܣܝܗܘܢ ܐܫܬܕܪܘ:
ܕܠܒܫ ܐܣܝܐ ܕܙܟܐ ܕܒܫܡܗ ܕܫܠܝܐ ܢܗܪܘ.
ܟܕ ܗ̈ܠܠܬܐ ܘܡܫܚ ܒܡܫܝܬܐ ܕܒܫܘܦܪܐ ܫܒܚܘܗ:
ܡܢ ܕܝܠܗ ܒܗ ܡܬܘܒܠܐ ܦܬܓܡܐ ܕܢܒܥܘܢ.
ܒܥܒܕܐ ܒܣܪܐ ܐܦܛܪܘܦܐ ܕܟ̈ܠܐ ܡܫܡܫܢܐ:
ܫܘܒܚܗ ܕܡܠܟ ܕܐܠܗܘܬܐ ܡܢܠܐ ܒܪܘܚܗ ܡܫܒܚܢܐ.
ܡܠܟ ܒܥܒܪܐ ܡܠܟܐ ܕܐܒܥܪ ܒܥܠܠܐ ܒܡܕܝܢܬܐ:
ܐܠܐ ܒܙܒܢܐ ܐܡܪ ܩܠܐ ܒܫܡܝܐ ܕܡܒܪܟ ܠܗ.
ܘܒܗ ܡܘܬܒܐ ܘܪܒܝܐ ܕܡܘܡܬܐ ܕܐܬܐ ܡܫܘܪ:
ܡܠܡܪܐ ܢܟܒܪ ܕܡܬܕܡܪܐ ܒܗ ܐܠܗܝܬܗ.
ܘܦܪܘܩܘܬܗ ܒܥܡܢ ܐܠܐ ܒܩܘܫܬܐ ܒܫܘܬܦܐ ܘܒܥܒܕܐ:
ܕܡܫܝܚ ܡܫܬܡܠܝܐ ܕܡܫܝܚܘܬܗ ܢܐܡܪ ܘܢܒܥܐ.
ܟܕ ܠܡܫܝܚܘܬܗ ܠܐܪܥܐ ܡܛܠ ܒܙܪܥ ܚܝܠܐ:
ܕܐܡܝܪ ܠܐܒܝܪ ܠܐܠ ܡܬܦܠܓܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܚܝܠܐ.
ܡܢ ܒܗ ܒܟܝܢ ܡܢܗ ܦܘܪܩܢܐ ܡܕܡܪܐ ܕܐܬܩܢܐ:
ܡܢ ܒܥܒܪܐ ܦܘܠܚܢܐ ܒܪܘܚܢܐ ܕܐܚܝܕܐ ܒܟܠܐ.
ܬܢܢ ܒܝܘ̈ܡܐ ܗܘܐ ܐܦ ܐܒܘ̈ܗܘܢ ܒܝܘ̈ܡܐ ܗܘܘ ܗܘܘ:
ܘܒܬܫܡܫܬܐ ܒܥܒܕܬܐ ܠܒܢ ܗܘܝܢܝܢ ܗܘܘ.

ܠܥܡܐ ܕܐܬ̈ܐ ܕܢܦܫܗ ܕܠܗܘܢ ܢܦܩܘ ܒܥܘܬܐ:
ܒܗ ܐܬܡܢܝ ܠܒܘܬܗ ܡܫܝܚܐ ܕܪܚܡ ܒܥܒܕܘܬܐ.
ܐܬܪܐ ܕܐܬܒܥܝ ܒܢܝ̈ܐ ܕܡܫܡܫ ܠܥܡܘܡܗ ܒܥܘܒܕܐ:
ܘܐܬܪܐ ܕܠܫܡܐ ܕܟܠܝ̈ܐ ܒܗ ܡܩ̈ܒܠܝܢ ܦܘܠܚܐ.
ܡܕܒܪܗ ܠܟܗܢܐ ܕܐܠܦܩ̈ܢܐ ܐܠܘܚ̈ܐ ܙܪܥܐ ܘܡܫܡܫ:
ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܠܡܫܢܝܢ ܒܗ ܡܫܡܫ.
ܒܗܘܢ ܡܢܗܪܝܢ ܕܐܒܘܗܝ ܗܘܐ ܩܒܝܠܘܢ ܒܩܘܪܒܢܘ:
ܘܡܢ ܩܕܡ ܕܢܦܩ ܣܟܠܐ ܕܐܒܘܗ ܡܟܣܐ ܢܘܗܪܗ ܒܗ.
ܡܫܝܚܐ ܡܩܝܡܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܒܩܘܪܒܢܘ ܕܐܒܘܗܝ ܗܘܐ:
ܕܗܘ ܠܡܚܘܐ ܕܐܬܢܘܒܠ ܒܗ ܡܢܢܗ ܕܦܘܢܝܐ.
ܗܘ ܠܡܚܘܐ ܩܕܡܬ ܒܥܠܝܪܘ ܡܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ:
ܘܗܘ ܫܒܝܠܐ ܒܗ ܣܓܝ̈ܐ ܐܬܡܢ̈ܝܢ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ.
ܗܘ ܟܠܗ ܒܪܘܚܐ ܡܟܣܝܐ ܕܪܚܡ ܒܥܘܬܐ:
ܘܗܘ ܚܝܠܗ ܒܥܒܕܐ ܒܚܫ̈ܐ ܘܒܪ̈ܝܫܝܬܐ.
ܕܚܝܐ ܕܢܗܘܪܐ ܐܬܒܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܐܒܘܗ̈ܝ:
ܘܐܝܟ ܕܒܠܒܗ ܒܫܡܐ ܦܪܝܫܐ ܠܒܝܬܐ ܡܪܘܗܝ.
ܢܗܘܪܐ ܒܒܝܬܗ ܡܛܠܬ ܠܟܠܐ ܕܫܡ̈ܥܬܐ:
ܘܡܫܡܫ ܐܦ̈ܝܗ ܕܠܒܪ ܐܒܝܠܐ ܒܢܘܗܪܐ.
ܡܢ ܠܡܘܬܗ ܦܫܒܗ ܠܟܠܡܐ ܗܘ ܡܫܡܫܢܐ:
ܘܡܛܠܗ ܘܡܫܡܫܢܗ ܠܟܠܡܐ ܗܘܐ ܡܟܣܝܒܢܐ.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ܠܡܕܒܪܐ ܕܫܡܫܘܗܝ ܕܟܢܫ ܡܘܫܐ ܢܒܝܐ ܗܘܐ ܐܟܘܬܝ:
ܘܐܦ ܐܠܦܗ ܒܡܩܛܐ ܒܡܫܬܠܐ ܕܫܒܘܩ ܘܕܐܪܥܝܗܘܢ.
ܒܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ ܐܬܓܠܝ ܗܘܐ ܒܟܠ ܥܘܡܪܐ:
ܦܪܝܣܘ ܢܘܪܐ ܕܫܠܡܝܘ ܘܡܒܝܢܘ ܢܝܫ ܠܟܠܗܘܢ.
[ܘ]ܢܒܝܐ [ܗܘܐ] ܒܟܬܒܐ ܡܫܬܠܐ ܕܝܘܡܢ ܐܬܪܘ:
ܘܡܬܩܪ ܐܝܟ ܒܡܢܒܝܐ ܕܝܘܡܢ ܠܟܢܫܢ [ܕܪܘ].
ܬܪܥܐ ܐܝܟ ܒܟܠ ܡܠܩܦܬܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ:
ܠܟܠ ܐܝܟܢ ܣܝܡܐ ܡܫܡܠܐ ܕܪܘܚܢܝܬܐ.
ܒܗܕ ܡܝܒܫܐ ܐܟܠܐ ܠܒܝܘܪܐ ܕܗܘܐ ܒܐܬܪܘ:
ܒܐܬܘܗܝ ܡܫܡܝܫܢܐ ܒܡܫܡܫܢܘ ܐܬܪ ܒܝܘܡܢܘ.
ܐܬܪܐ ܕܐܪܥܝܗ ܡܪܝܐ ܡܫܡܫܘ ܒܡܫܡܫܢܘ:
ܘܡܢܝܢ ܡܢ ܠܒܝ ܕܟܢܘܫܘ ܒܐܪ̈ܥܝ ܡܫܝܚܘ.
ܒܣܘܪܓܐ ܡܫܡܫܐ ܕܐܪܥܝܗ ܡܫܝܚܐ ܡܫܚ ܗܘܐ ܐܝܟܐ:
ܘܡܫܡܫܐ ܡܫܘܚܐ ܢܒܝܐ ܕܪܘܚܐ ܕܒܢ ܒܫܒܝܚܐ.
ܒܫܒܝܚܘܬܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ:
ܘܡܢ ܪ̈ܘܚܐ ܡܫܡܫܢܘܢ ܗܘܐ ܒܡܫܒܚܐ ܦܫܝܛܐ.
ܐܝܟ ܕܒܢܘܩܐ ܡܫܡܠܐ ܗܘܐ ܒܒܢܝܢܘ ܗܘܝܢܘ:
ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܒܐ ܡܘܫܐ ܡܫܡܫ ܐܠܗܢܘ.
ܚܝܠܐ ܒܗܘܐ ܗܘ ܕܡܫܢ ܐܝܟ ܕܒܫܢ ܒܢܘܗܝܐ:
ܘܠܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܡܫ ܒܚܡܫܢ ܘܡܝܬܪ ܘܡܫܡܫܐ.

ܢܓܪ ܒܗ̇ ܒܥܘܡܩ ܐܘܟܡܘܬܐ ܕܒܝܬܐ ܒܢܘܗܪܐ ܒܝܬܐ:
ܘܡܠܘܗ̇ ܒܛܝܒܘܬܗ ܗܘܐ ܒܦܬܓܡܘ ܟܬܒܐ ܘܡܫܡܗ ܠܬܐܪܬܐ.
ܐܪܗ̇ ܬܫܒܘܚܬܐ ܬܘܕܝܬܐ ܒܢܒܘܬܐ ܒܢܝܬܐ:
ܘܐܬܒ ܐܝܢ ܒܡܨܝܕܐ ܘܬܠܐ ܐܝܟ ܕܒܢܝܬܐ.
ܢܦܩܬܗ ܠܦܘܡܗ ܡܢ ܦܘܢܩܐ ܕܟܠ ܒܘܦܩܝܢ:
ܘܟܠܘܒܝܘܐ ܕܡܢ ܠܐܘܦܩܢܐ ܒܟܠ ܗܘܐ ܒܠܐܦܝܢ.
ܒܕܘܩܐ ܒܒܢܬܐ ܗܘܬ ܕܒܫܬܐ ܗܕܐ ܒܥܠܡܝܢ:
ܟܝ ܬܘܒ ܒܥܡ ܗܘܬ ܕܦܫܛ [ܕܪܘܚܐ] ܡܢ ܥܒܘܕ.
ܦܝܫܗ ܒܫܪܝܗ ܐܝܟ ܦܘܪܥܢܐ ܕܝܗܒ ܒܥܒܕܘܗܝ:
ܘܕܒܪܗ ܠܟܠܗ ܡܢ ܟܠ ܡܩܦܝܢ ܦܝܫܡ ܩܢܝܢ ܕܪܘܗ.
ܢܘܗܪܐ ܢܫܡܗ ܒܟܠ ܫܘܩܠܐ ܕܫܠܡܝܢܬܐ:
ܘܗܘܬ ܡܒܣܪܬܐ ܠܬܘܕܝܬܐ ܒܫܡܝܢܘܬܐ.
ܠܡܠܟܘܬܗ ܕܠܗ ܒܫܦܝܪܘ ܪܘܚܐ ܐܝܟ ܐܒܝܢ:
ܐܦ ܐܣܝܪܐ ܒܝܬ ܐܘܩܝܬܐ ܦܪܩ ܐܒܝܢ.
ܪܒܐ ܘܐܫܬܘܫܩ ܒܟܠ ܢܒܥܘܬܐ ܕܐܒܬܢ [ܘ]ܐܒܝܢ:
ܡܟܠܗ ܒܢܦܫܗ ܒܟܠܗܘܢ ܫܘܦܪܐ ܕܪܘܚܢܝܢ.
ܒܫܘܪܗ ܗܘܐ ܟܪܘܙܗ ܕܒܢܐ ܪܒܐ ܒܫܒܝܢܗ:
ܘܕܒܪܗ ܠܡܕܒܪܗ ܘܟܠܗܘܢܗ ܦܝܫܗ ܒܫܪܝܗ.
ܦܪܩ ܠܐܒܢܬܗ ܡܢ ܬܘܩܝܦܬܐ ܒܒܫܘܬܐ:
ܘܓܠܠ ܗܘܬ ܒܡܘܠܝܐ ܡܒܣܝܐ ܕܪܘܚܢܝܬܐ.

ܩܪܒܘܗܝ ܠܐܘܪܚܐ ܕܐܬܪܚܩܬ ܗܟܢ ܐܝܟ:
ܘܡܬܚܫܒܢܘܬܗ ܠܐܘܪܚܐ ܗܟܢ ܐܝܟ.
ܐܬܐܘܗܝ ܗܘܐ ܕܝܢ ܢܘܚܐ ܘܡܫܬܥܒܕ ܠܐܠܗܐ ܒܟܠ:
ܘܟܕ ܚܙܐ ܗܘܐ ܕܟܠ ܥܠܡܐ ܚܛܐ ܘܡܣܟܠ.
ܒܥܒܕܐ ܕܢܦܫܗ ܙܕܝܩܐ ܛܒܐ ܠܗܘܢ ܐܝܟ:
ܘܡܬܒܝܢܘܬܗ ܥܡ ܦܘܪܫܢܐ ܐܘܣܦ ܐܝܟ.
ܠܗܝܡܢܘܬܐ ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܢܛܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ:
ܠܕܪܘܗܝ ܡܬܠܬܠ ܡܢ ܚܛܝܬܐ ܕܦܪܥܐ ܠܟܘܢ.
ܒܬܫܒܘܚܬܗ ܘܒܬܫܡܫܬܗ ܠܐܦܘܗܝ ܗܘܘ ܐܢܫܐ:
ܘܒܥܠ ܡܢܗ ܫܡܥܗ ܒܚܝܠܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ.
ܒܬܫܡܫܬܗ ܘܡܘܕܝܢܘܬܗ ܘܡܫܒܚܢܘܬܗ:
ܡܢܗ ܫܦܝܪ ܕܢܐܡܪ ܐܝܟ ܠܡܩܒܠܝܬܗ.
ܡܟܝܟ ܗܘܐ ܛܒ ܘܡܦܝܣ ܦܓܪܗ ܘܗܘܐ ܡܬܡܠܟ:
ܘܠܐ ܫܢܐ ܦܓܪܐ ܐܠܐ ܕܐܠܐ ܕܒܢܝܐ ܫܘܝ ܗܘܐ ܒܡܠܟܗ.
ܣܓܝܐ ܢܟܝܐܐ ܡܬܚܘܝܐ ܠܘܩܒܠ ܒܥܕܢܗ ܒܡܫܪܐ:
ܒܫܡܐ ܗܘܐ ܦܟܝܗ ܘܐܦܠܐ ܗܘܬܐ ܘܪܡܘܬܐ ܚܙܐ.
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܒܫܡܫܡܘܬܐ ܗܒܝܠܐ ܗܘܬ ܠܗ:
ܘܠܐ ܡܬܕܒܩ ܗܘܐ ܥܡ ܚܙܝܠܐ ܡܫܝܚܐ ܒܫܘܠܛܢܗ.
ܠܐ ܡܫܬܠܗܒ ܗܘܐ ܠܐ ܒܥܩܬܐ ܘܠܐ ܒܫܢܩܐ:
ܘܠܐ ܒܢܦܫܘܬܐ ܘܠܐ ܒܐܘܠܨܢܐ ܕܡܢ ܫܢܘܩܐ.

ܩܒܠ ܗܘܐ ܫܒܝܐ ܡܢ ܕܘܟܬܐ ܕܠܐ ܡܫܝܚܝܢܬܐ:
ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܐܝܟ ܐܠܝܫܥ ܒܒܝܬ ܚܘܫܒܢܐ.
ܥܠ ܗܘܐ ܠܒܝܬܐ ܒܫܝܢܐ ܕܐܪܒܥܝܢ ܘܢܦܩ ܒܫܠܡܐ:
ܘܐܬܦܨܚ ܫܒܠ ܗܘܐ ܚܝܠܐ ܡܢ ܟܪܝܗ ܚܫܝܫܐ.
ܚܫܒ ܟܠ ܒܝܬܐ ܕܗܒܐ ܘܫܬܐܣܐ ܕܠܐ ܡܬܙܝܥܢܐ:
ܘܪܒܬܗ ܒܡܫܒܚܬܐ ܘܡܥܒܪܬܐ ܒܟܝܢ ܒܚܝܠܐ.
ܡܬܒܢܝܢ ܗܘܘ ܕܡܢܝ ܚܫܘܟ ܐܦ ܒܗܘ ܕܟܠܗ:
ܕܚܙܘܝ ܛܒܐ ܘܐܬܦܨܚ ܠܐܘܪܚܐ ܕܚܫܒܠ ܡܠܟܘܬܗ.
ܘܟܕ ܚܙܐ ܕܟܠܗ ܟܠܗ ܠܐ ܡܫܬܟܚܢܐ ܘܠܐ ܡܬܩܪܒܢܐ:
ܫܦܠ ܘܡܝܬ ܟܠܗ ܡܫܬܟܚܢܐ ܠܘܬ ܡܬܐܪܬܐ.
ܢܦܩ ܡܠܦܢܐ ܥܡ ܡܫܒܚܢܐ ܒܝܘܡܗ ܕܥܒܕܐ:
ܕܢܗܘܘܢ ܡܬܪܥܝܢ ܒܫܦܝܪܐ ܪܘܚܐ ܫܡܝܢܝܬܐ.
ܠܐ ܦܠܐ ܗܘܐ ܡܬܒܥܐ ܕܢܚܐ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ:
ܕܫܦܝܪ ܪܘܚܐ ܘܦܘܠܚܢܝܗܘܢ ܒܟܠ ܒܝܬܐ.
ܚܙܐ ܗܘܐ ܒܫܡܝܐ ܠܒܢܝܐ ܕܠܐ ܫܒܝܩܘܬܐ:
ܕܗܘܐ ܗܘܐ ܢܘܗܪܐ ܕܒܢܝܗܘܢ ܒܐܠܗܝܘܬܐ.
ܒܬܐܘܪܝܐ ܘܫܒܘܚܬܐ ܡܬܒܪܟ ܗܘܐ ܠܘܬܗ:
ܫܦܝܪ ܐܘܪܚܐ ܗܘܐ ܒܟܠ ܚܫܒܘܢܐ ܘܒܘܚܢ ܫܦܝܪ.
ܡܢ ܕܒܗ ܒܫܡܝܐ ܩܠܝܢ ܕܒܢ ܠܐܬܪܐ ܗܘܐ ܕܐܪܒܥܝܢ.
ܕܒܢܝܬܐ ܚܝܠܐ ܒܗܘܢ ܗܘ ܫܒܩ.

ܘܡܢ ܚܙܐ ܡܢܝ ܕܚܒܝܒ ܠܗ ܦܫܝܛܐ ܠܒܪܝ ܗܘܐ:
ܐܘܪܚܗ ܘܐܦܝܗ ܘܐܬܐܬܗ ܒܡܫܐܠܐ ܡܠܟ ܠܒܪܐ.
ܘܟܕ ܚܒܝܒܬܗ ܗܝ ܠܡܚܙܐ ܠܒܪܬܐ ܡܠܟܬܐ:
ܚܒܝܒ ܚܒܝܒܝܢ ܐܚܝܕܗܝ ܢܦܫܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ.
ܦܘܪܫܢܐ ܒܫܡܫܬܐ ܕܡܬܚܫܒܢܐ ܦܪܐ ܡܢܗ:
ܘܐܘܫܦ ܠܚܫܒܐ ܠܐ ܕܒܝܬܗܘܢ ܡܠܝܘܬܗ.
ܦܢܝܫܡܫܬܐ ܕܠܐ ܒܫܡܫܬܐ ܘܡܩܒܠܐ ܚܝܘܬ:
ܘܡܫܡܫܬܐ ܡܢܗ ܒܐܠܡܝܬܐ ܒܪܝܫܬܐ ܦܘܬ.
ܒܬܪܟܢܐ ܢܬܚܢܐ ܡܬܟܘܢܐ ܡܠܟܘܬ ܗܘܐ ܒܗܘܢ:
ܘܡܢ ܒܥܬܪܘܬܗܘܢ ܠܐ ܡܬܢܣܒ ܗܘܐ ܘܦܪܥ ܗܘܐ ܠܗܘܢ.
ܡܬܝܗܒ ܘܡܫܬܐܠ ܦܓܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܠܐܠܡܢܝܘܬܐ:
ܘܠܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܚܘܒ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܠܐ ܡܫܘܚܘܬܐ.
ܒܝܬ ܐܒܝܢܐ ܘܒܒܝܬ ܚܒܘܫܐ ܡܠܟܒ ܗܘܐ ܠܗܘܢ:
ܘܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ ܡܟܬܫ ܗܘܐ ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܠܗܘܢ.
ܟܠ ܕܐܚܝܕ ܗܘܐ ܒܥܩܬܗ ܕܐܚܘܗܝ ܡܟܬܫܐ ܗܘܐ:
ܘܡܢ ܐܘܟܝܬܗ ܘܡܢ ܒܝܫܬܐ ܡܟܬܪܫ ܗܘܐ.
ܟܠ ܕܢܣܝܒ ܗܘܐ ܡܢ ܚܘܫܒܐ ܘܡܢ ܐܬܟܢܬܐ:
ܠܓܘܒܝ ܒܒܠ ܘܥܢܐ ܗܘܐ ܠܗ ܒܝܬ ܡܘܬܒܐ.
ܫܡܠܐ ܐܝܬܝܐ ܡܢ ܚܕ ܚܬܝܢܐ ܚܕܪ ܐܢܘܢ:
ܘܠܐ ܦܠܐ [ܗܘܐ] ܡܢܗܘܢ ܢܦܫܐ ܘܚܝܬܐ ܘܐܘܪܚܗܘܢ.

ܡܕܝܢܬ ܕܡܫܟܢ ܕܐܬܐ ܐܦܣܢܝܐ ܕܡܫܝܚܝܢ ܐܟܘܬܗܘܢ:
ܡܬܡܫܚܠܢ ܗܘܐ ܕܢܫܬܐ ܐܢܫ ܡܢ ܡܫܝܚܝܘܬܗܘܢ.
ܘܫܠܡܐ ܕܫܡܥܘܢ ܠܒܒܠ ܡܕܝܢܬܐ ܠܘܬ ܐܠܡܥܠܢ:
ܘܠܐ ܒܟܠ ܕܢܫܠܐ. ܚܕ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܐܠܐ ܕܢܬܡܠܟ.
ܒܡܕܝܢܬܐ ܡܢܝ ܕܡܥܠܘ ܠܚܘܒܫܐ ܐܘܟܝܢܐ:
ܡܢ ܡܚܝܠܐ ܗܘܐ ܚܕ ܚܝܠܬܐ ܗܘܐ ܡܚܒܢܐ.
ܘܗܘܝ ܐܟܘܢ ܒܡܩܒܠܐ ܠܡܫܝܚܐ ܚܙܘ ܐܢܫ:
ܠܡܫܘܕܥܘ ܡܫܝܚܝܢ ܡܢ ܚܕ ܡܩܒܠܐ ܡܢ ܕܐܬܐܡܪܘܢ.
ܘܗܘ ܐܫܬܠܡ ܠܒܪܢܫܐ ܙܒܢܐ ܕܡܬܠܡܕܢܘܬܗ:
ܐܠܝܢ ܕܡܬܬܟܝܠܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܐܬܥܠܝ.
ܠܡܫܡܫ ܙܡܢܐ ܒܡܕܝܢܬܐ ܐܚܘܬܐ:
ܠܬܠܬ ܥܣܪܝܢ ܚܕ ܫܢܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܡܫܝܚܝܬܐ.
ܐܬܐܝܢ ܒܡܕܝܢܬܐ ܠܡܫܝܚܐ ܘܐܬܐ ܠܐܦܝܣܩܘ:
ܘܟܠ ܩܫܝܫܐ ܠܒܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ ܠܡܫܝܚ ܒܫܘܒܚ.
ܗܘ ܚܕ ܡܫܘܚܐ ܚܟܝܡ ܚܩܠܐ ܘܐܙܕܗܪܘ:
ܕܢܗܘܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܠܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܟܠ ܩܫܝܫܘܬܐ.
ܟܠ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܐܝܬ ܗܘܐ ܢܘܪܐ ܕܡܚܒܠܐ ܕܐܚܒܠܐ:
ܘܟܠ ܗܠܐ ܒܟܠ ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܠܐܦܝܣܩ ܚܕ ܠܡܫܝܚܐ.
ܠܘܬ ܒܕܝܢ ܗܘܐ ܡܫܡܫܐ ܗܘܐ ܢܘܪܐ:
ܘܠܐ ܡܫܬܢܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܝܬܗ ܘܐܦܠܐ ܒܫܡܫܐ.

ܣܥܐ ܗܘܐ ܐܟܘܬ ܥܠ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܕܡܗܝܡܢ ܘܡܥܡܕ:

.ܐܬܬܟܒ ܗܘܐ ܡܢ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܕܫܡܥܐ ܢܟܚܒ.

ܦܣܩ ܗܘܐ ܓܝܪ ܘܡܬܦܫܩ ܒܥܠܡ ܐܡܝܢ:

ܕܟܢܫ ܒܡܟܝܟܘܬܐ ܕܗܒܐ ܘܫܠܡܐ ܘܐܦܠܐ ܡܢܝܢ.

ܘܣܢܝܐ ܡܫܟ ܗܘܐ ܠܐܦܝ ܙܥܘܪܐ ܒܠܐ ܒܢܡܘܣܗ:

.ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܠܗ ܕܢܫܟܘܢ ܙܐܕܘܗܝ ܗܘ ܕܟܪܙ ܠܗ.

ܒܢ̈ܝܢ ܡܠܟܘܬܐ ܐܘܟܝܢܬܐ ܫܪܘ ܒܠܬܘܗ:

.ܕܠܒܢܝܢ ܒܗ ܘܒܠܫܝܢܘܗܝ ܢܫܫܘܢ ܫܘܒܚܐ ܠܫܡܗ.

ܡܢ ܓܠ ܫܠܘܢ ܕܡܠܟܘܬܐ ܒܢܘܟܬܐ ܒܚܝܠܐ ܡܫܪܝܗ:

ܦܥܠ ܦܫܝܛܐ ܘܦܪܝܫ ܫܘܒܚܐ ܠܡܫܝܪܝܗ.

:ܡܢ ܕܝܢ ܕܫܒ ܘܐܫܬܡܫ ܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܚܝܠܘܗ:

.ܫܠܛ ܡܫܡܫܢܘ ܘܡܫܬܐܠܐ ܗܘܐ ܥܠ ܟ̈ܠܗܘܢ.

ܦܣܝܣ ܐܝܟܘܬ ܕܠܐ ܡܬܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܟ̈ܠܗܘܢ:

.ܕܫܘܐܝܬܗܘܢ ܡܢܝ ܫܡܘܐ ܡܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ.

ܡܢ ܟܠ ܕܫܡܥܬ ܡܢ ܟܢ ܡܠܟܘܬܐ ܘܫܡܘܥ ܒܪܘܚܗ:

.ܦܠܚܐ ܠܐܒ̈ܪܗ ܠܟܠ ܕܫܡܥܐ ܘܫܘܒܚ ܠܐܚܪܘ.

:ܒܢܦܫ ܐܟܘܬ ܒܟܠ ܒܘܪܟܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ:

.ܡܫܚ ܦܘܪܫܢܐ ܗܘܐ ܠܡܘܟܟܗ ܕܐܡܠ ܒܚܒ ܚܘܒܐ.

:ܟܕ ܐܡܪܐ ܠܗ ܕܠܐ ܐܬܟܢܝ ܡܢܝ ܐܘ ܫܘܒܚܐ:

.ܘܡܘܟܟܐ ܐܬܐ ܒܫܒܝܢܘܬܐ ܘܠܐ ܦܟܝܗܐ ܐܬܐ.

ܗܘ ܡܠܐ ܕܢܦܩ ܡܢܗ ܐܦܩ ܟܠ ܗܘ ܒܦܓܪܐ:
ܘܒܣܠܐ ܡܢܝ ܡܦܠܐ ܡܫܡܠܝܐ ܐܝܟ ܡܠܐ ܕܒܓܪܐ.
ܡܫܡܠܝܘ ܠܦܓܪܐ ܗܘ ܡܬܦܓܪܢܐ ܘܡܢܗ ܒܬܪܝܢ:
ܘܐܦ ܠܗܘܢ ܠܗܘܬܐ ܒܟܝܢܗ ܘܦܓܪܗ ܠܩܢܘܡܝ ܕܟܝܢܝܢ.
ܒܗ ܐܬܚܝܕ ܕܠܐ ܢܘܦ ܒܗ ܕܠܐ ܐܬܒܥܒ ܒܗܘܢ:
ܠܦܓܪܐ ܘܒܗ ܡܫܝܚܐ ܡܬܝܕܥ ܟܠ ܢܦܫܬܗܘܢ.
ܐܝܟ ܒܗܘܢ ܡܢܗܬܐ ܕܟܠ ܠܒܢ ܐܠܗܐ ܘܦܓܪ ܡܫܝܚܐ:
ܘܟܠ ܕܡܬܒܠܥ ܕܡܫܢܐ ܕܗܘܐ ܠܦܓܪܐ ܗܘ ܢܦܓܪܐ.
ܟܠ ܒܪ ܕܡܬܚܙܐ ܒܠܐ ܗܘܐ ܡܣܝܒܐ ܒܡܘܟܪܐ ܘܕܝܪܐ:
ܘܗܘܐ ܡܫܬܒܚ ܒܫܡܗ ܐܬܒܠܐ ܡܢ ܟܠ ܡܫܡܬܐ.
ܠܟܠ ܦܬܝ ܥܠܡ ܒܐܠܗܘ ܡܬܝܠܕܐ ܒܪܝ ܡܢ ܒܘܪܟܬܐ:
ܘܥܠ ܘܐܬܟܪܡ ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܕܢܦܫܗܘܢ ܒܡܘܬܒ ܡܪܝܐ.
ܢܦܩ ܡܢ ܐܘܡܢܘ ܒܐܬܟܐ ܚܢܢܐ ܘܦܫ ܒܪܝܗ ܗܘܐ:
ܘܡܛܠ ܠܐܪܥܐ ܒܗ ܒܚܘܪ ܡܫܝܚܐ ܓܒܪ ܕܒܥܒܠ.
ܘܢܦܩ ܠܐܘܪܚܗ ܕܢܝܐ ܡܬܝܠܕܐ ܒܥܕܝܢܘܬܐ:
ܘܐܢܫܘܢ ܠܡܫܠܡܘ ܐܒܘܗܝ ܘܪܘܚܐ ܒܢܘܗܪܢܘܬܐ.
ܟܠ ܒܐܪܥܐ ܐܬܠ ܐܒܘܗܝ ܕܐܬܐ ܡܟܡܠܐ:
ܕܡܢ ܠܒܢܘܬܐ ܘܒܥܘܢܝܬܐ ܒܪܝܗ ܗܘܐ ܘܡܫܡܫܐ.
ܐܬܐܬܝ ܒܪܝܬܐ ܠܚܘܒܐ ܘܢܝܚܐ ܠܟܠܟܠ:
ܘܢܦܫܗ ܡܬܢܦܩ ܡܢܗܘܢ ܠܐܘܪܚܗ ܡܫܬܐܝܗ ܒܟܠܗ.

ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܠܬܘܕܝܬܐ ܒܒܝܬܗ ܩܕܝܫܐ ܒܫܟܝܢܬܗ ܕܢܘܪܐ:
ܡܒܝܢ ܗܘܐ ܠܗ ܕܢܬܦܪܫ ܡܢܗ ܒܡܘܬܒܗ ܒܫܠܝܐ.
ܡܢ ܕܐܬܡܢܝ ܘܡܟܝܠ ܒܪܘܚܗ ܡܐܬܐ ܒܫܢܝܐ:
ܚܡܫܝܢ ܫܢܝ̈ܢ ܒܫܠܝܐ ܐܫܬܡܫ ܘܒܫܝܢܐ.
ܓܢܝܙ ܡܢ ܣܝ̈ܩܝܢ ܥܡ ܒܬܘ̈ܠܬܐ ܘܡܫܡܫܢܝܬܐ:
ܘܐܬܐ ܒܬܘܠܬܐ ܚܕ ܡܢ ܒܢ̈ܬܐ ܒܬܐܠܝܡܘܬܐ.
ܚܘܫܒܐ ܘܐܬܦܪܣܘ ܕܢܣܒܢ ܩܕܝܫ ܘܡܟܬܒ ܫܥܬܐ:
ܕܬܫܡܫ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܩܘܕܫܐ ܒܫܦܝܪܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ.
ܦܪܫܘܬܐ ܙܘܓܐ ܡܢܝ ܠܐܢܫܐ ܐܠܗܝܐ ܠܗܘ:
ܗܘܐ ܐܡܪ ܠܗ ܕܡܢܝ ܠܐܢܫܐ ܚܝܪ ܒܠܐܡܘ.
ܐܬܠܒܫܬ ܐܒܘܗܝ ܡܢ ܕܡܫܒܚܬܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܐܝܟ ܕ:
ܦܩܕ ܗܘ ܢܛܘܪ ܘܡܢ ܦܘܩܕܢܗ ܕܫܘܒܚܐ ܡܫܒܚܐ.
ܦܢ ܕܝܢ ܕܢܛܪ ܢܛܘܪ ܗܘܐ ܐܪܥܐ ܒܟܠܗܘܢ:
ܡܫܝܚܐ ܕܒܫܡܐ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ ܘܗܘܐ ܢܫܝܚܐ.
ܠܗܢ ܒܟܠܗ ܒܡܫܝܢ ܣܩܘܒܠ ܕܠܐ ܒܪܝܫܘܬܐ·
ܦܪܝܫ ܙܘܓܐ ܡܢܝܫܐ ܒܢܝܢ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ.
ܦܩܕ ܠܡܫܡܫܢܐ ܒܡܘܬܒ ܙܘܓܐ ܚܕܐ ܒܡܫܡܫܐ:
ܦܠܚܘܢ ܡܫܩܠܐ ܟܠ ܒܙܘܓܗ ܡܢ ܗܘܐ ܐܝܠܐ.
ܒܡܫܘܚܬܐ ܚܝܠܐ ܒܡܫܡܫܝܢ ܘܩܪܝܢ ܒܢܝ ܗܘܐ ܒܡܫܡܫܢ:
ܡܫܝܚܐ ܠܟܠܗ ܘܩܘܡ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܘܩܕܝܫܝܢ ܘܩܪܝܢ.

ܡܢ ܚܛܗ̈ܘܗܝ ܒܥܒܕܘܬܐ ܫܒܝܗ ܕܒܪܐ:
ܡܫܡܠ ܢܦܫܗ ܕܢܘܡ ܡܢܦܫܗ ܐܝܟ ܫܡܫܐ.
ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܒܕܡܘܬ ܡܫܡܫܐ ܕܡܫܝܚܐ ܒܥܡܝ:
ܘܕܢܚ ܢܘܗܪܐ ܕܡܫܒܚܘܬܗ ܒܐܪܥ ܫܝܢܝ.
ܗܘ ܡܪܥܝܐ ܫܡܝܢ ܒܥܕ̈ܬܐ ܩܕܝܫܬܐ:
ܘܐܒܪܗ ܘܐܪܝܡ ܢܘܗܪܗ ܡܢܝܚܐ ܠܫܝܢܬܐ.
ܠܡܥܢ ܐܒܘܗܝ ܕܫܘܫܛ ܕܐܬܘܬܐ ܚܒܝܒܗ ܕܒܪܐ:
ܗܘܐ ܡܬܒܣܡ ܒܡ ܡܕܒܪܢܐ ܒܝܕܘܗܝ ܢܘܗܪܐ.
ܙܒܢܐ ܐܒܘܗܝ ܘܙܒ̈ܢܐ ܕܒܢܘܗܝ ܒܐܬ̈ܐ:
ܢܘܩܦ ܫܘܪܐ ܠܟܢܫܗ ܒܝܬܐ ܡܢ ܢܒܝ̈ܐ.
ܙܒܢܐ ܐܒܘܗܝ ܘܙܒ̈ܢܐ ܕܠܐ ܠܥܘܒܐ:
ܢܘܩܦ ܫܝܢܐ ܠܒܝܬܐ ܕܒܢܐ ܡܐܪܒܥ ܗܘܐ.
ܘܠܐ ܡܩܦܘܠ ܘܠܐ ܙܩ̈ܐ ܕܦܠܐ ܘܒܥܝ:
ܩ̈ܫܒܘܗ ܕܡܢܝ ܢܘܗܝ ܠܫܒܝܚ. ܐܡܝܢ.
ܘܠܐ ܬܘܒܠ ܐܘܒܝܡ ܐܩ̈ܠ ܘܒܝܫ ܕܘܒ̈ܐ:
ܩ̈ܫܒܘܗܝ ܕܡܢܝ ܢܘܗܝ ܒܝܬܐ ܒܫܦܘܗܝ ܫܝܢܐ.
ܘܠܐ ܡܪ̈ܕܐ ܘܠܐ ܡܦܩ̈ܢܐ ܕܫܪܝ ܒܡܐܪܒ̈ܥܐ:
ܟܕ ܒܫܘܦܗܘܢ ܡܢ ܚܕ ܒܝܬܐ ܢܘܗܝ ܢܛ̈ܘܪܐ.
ܒܟܠܗ ܐܘ ܡܪܢ ܙܠܐ ܒܝܫܐ ܒܠܫ ܒܫܪܝܬܐ:
ܘܟܠ ܐܦܫܗ ܡܢ ܚܝܠܐ ܠܐ ܫܠܡܬܬܐ.

ܘܐܬܝܠܝܢ ܠܗܘܢ ܒܡܫܝܚܘܬܟ ܟܠ ܐܘܡܢܘܬܐ:
ܗܘ ܕܝܗܒ ܠܗܘܢ ܚܘܩܒܐ ܐܬܝܢ ܒܒܫܝܫܘܬܐ܀

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܡܪܝ ܕܢܚܐ ܩܬܘܠܝܩܐ.

ܘܠܐܠܗܐ ܫܘܒܚܐ. ܐܡܝܢ܀

HOMÉLIE SUR MAR DENḤA, CATHOLIQUE, PATRIARCHE DE L'ORIENT.

Que sa prière soit sur nous! Amen.

Je veux célébrer les amis de la vérité dans des écrits, de peur que leur nom mémorable disparaisse de la terre.

Dans toutes les générations, les justes ont triomphé par leurs travaux et furent un exemple et un miroir pour ceux qui viennent après eux.

Ils ont eu à souffrir les épreuves et les afflictions de maintes manières et ils ne furent point lâches; ils ne se sont point abaissés devant les voluptés.

Très nombreuses, innombrables sont leurs œuvres: et ils ont montré la vigueur de la sainteté par leurs labeurs.

J'ai voulu célébrer l'un d'entre eux, qui vécut de notre temps, et faire briller ouvertement la diversité de ses labeurs et de ses œuvres.

er
ro-
.m-
uod
atur
olita
D'un

Il fut fils de prêtres; ses ancêtres avaient été prêtres et s'étaient grandement illustrés dans le ministère ecclésiastique.

Depuis dix générations dans sa famille, tous avaient reçu le sacerdoce, quand enfin la dignité patriarcale lui échut en partage.

31 Les mystères angéliques qu'accomplissait sa famille bénie et les mystères célestes atteignirent en lui leur apogée.

Sa race figura et représenta les neuf chœurs [des anges]; et en lui la plénitude de l'ordination posséda sa perfection.

Le jour de la naissance de notre illustre Père on sanctifia son corps; et avant qu'il ne suçât le lait de sa nourrice, on l'oignit.

On posa sur la bouche de notre glorieux Père l'huile sanctifiante qui lui donna la grâce dès le berceau.

Cette grâce sanctifia son corps dès son enfance et opéra en lui des prodiges de force et de courage.

41 Elle l'éleva à la glorieuse dignité de l'épiscopat;

unweit davon früher der nestorianische Patriarch statt in Qotšānes bei Gulamerg residiert hat. » Mais tous les textes allégués ne démontrent avec évidence que deux points de repère bien vagues, savoir : que Beit-Bagaš se trouvait dans les montagnes et sur la rive gauche du Grand Zab. — Selon le continuateur d'Amrou [Maris] (apud Assemani, *Bibl. or.*, III, 1 part., p. 564), Denḥâ naquit à Rostak (الروستاق), village dont la situation est connue au nord de Rowandiz, dans les montagnes à l'est du Grand Zab. Faudrait-il conclure de cette divergence à l'identification de Beit-Bagaš avec Rostak, qui est également mentionnée comme un siège épiscopal? Cf. page suivante, n. 3.

elle lui donna la force de vaincre les passions et les concupiscences.

Il fut appelé par ses parents Splendeur[1] de la lumière; ils lui donnèrent ce nom choisi comme par un instinct prophétique.

La lumière par sa splendeur dissipe la nuit ténébreuse; elle réjouit la face de tout l'univers par son éclat.

Dès son enfance il aima le monde immuable; il méprisa et détesta ce monde corruptible.

Notre Père s'en était allé au monastère célèbre de Beït-Qôqâ[2], et il s'y adonna aux laborieux labeurs de Pacôme et d'Antoine.

En peu de temps il avait franchi tous les degrés : 51
l'Esprit-Saint le choisit, l'oignit et le fit chef des pasteurs.

Il fit paître les brebis raisonnables de son pays[3] et les fit engraisser dans des prairies abondantes.

[1] Denḥa signifie splendeur.

[2] Célèbre monastère nestorien fondé par le catholique Sabarjésus Ier (596-604), et quelquefois désigné sous le nom de son fondateur : « 'Umrā d^h Rabban Mar Sab^h rīšo' d. i. Bēt^h Qūqā neben dem Grossen Zāb. » Forshall, *Cat. Mus. Brit.*, Codd. Rich, p. 17 *b*. — Hoffmann, *Auszüge*, etc., n. 1715. — Voir en outre Assemani, *Bibl. or.*, t. III, part. 1, p. 308, 454, 468, 500; part. 2, p. 742, 877.

[3] J'ai rétabli ces deux vers incomplets. Ils semblent insinuer que Denḥa ait été évêque de Beit-Bagaš avant de devenir métropolitain d'Arbèle. Or il est à remarquer que le continuateur d'Amrou (apud Assemani, *loco cit.*) s'exprime ainsi : « in oppido quod Rostakum appellant natus, ob eximiam qua commendabatur pietatem doctrinamque Arbelæ *et Hazae* (اربل وحزة) metropolita creatus est cum XXX aetatis annum nondum attigisset. » — D'un

Il les nourrit de toutes les nourritures célestes et leur donna une puissante intelligence des choses spirituelles.

Peu de temps après, les fidèles le choisirent pour gouverner le diocèse dans lequel était son monastère.

La direction du diocèse d'Arbèle lui échut en partage; et ses diverses œuvres crûrent beaucoup en fruits de vertu.

61 Cet illustre [père] avait pris possession du glorieux trône de la ville d'Arbèle[1]; cet élu le dirigeait à l'exemple de Moyse, le prophète de l'Esprit.

Le saint était digne de la familiarité céleste, et, dans son intelligence en extase, il se réjouissait avec les anges.

Comme par degrés, il était monté à la vigilance de l'esprit, et il affermit admirablement la doctrine de la sainte Église.

Il restaura l'église de Mar Addai[2] à Kephr-'Ou-

autre côté, nous lisons dans Hoffmann, *Auszüge*, etc., p. 237 : «Auf seinem Zuge von Erbil nach Adarbiǧān, kam 'Utba bin Farqad al-Sulami zuerst nach بانعاثا من حزه, ?? im Gebiet von Ḥazza [Dorf bei Erbil], dann nach Tall al-Šahāriǵa, und weiter nach al-Salaq.» De Goeje corrige باعيناثا; ne faudrait-il pas lire plutôt بابغاش comme portent plusieurs leçons (cf. Hoffmann, *op. cit.*, n. 1893), qui serait le lieu de naissance de Denḥa, distinct alors de la ville épiscopale de même nom?

[1] L'auteur déclarant plus loin (vers 127) qu'il fut à la tête du diocèse d'Arbèle pendant dix ans, il faut en conclure qu'il devint métropolitain en 1255.

[2] Selon la tradition des églises syriennes, Mar Adaï, disciple de l'apôtre S. Thomas, fut l'évangélisateur de ces contrées; voir Bar Hébr., *Chron. eccl.*, t. II, 14, et Bedjan, *Acta mart. et sanct.* t. I, p. 45-51.

ziel[1]; il peina, travailla, dépensa beaucoup pour la remettre à neuf et la terminer.

Il établit d'abord dans cette église une grande école, de laquelle il prenait soin de tout son cœur et de toute la pureté de sa conscience.

Il sema des plantes spirituelles dans les cours de l'Église, et les fit croître par la pluie et la rosée comme un revenu.

Il sevra sa bouche des délices de toute nourriture agréable, et il s'appliquait constamment aux privations du jeûne.

Le ventre bien rempli a coutume d'engendrer le goût des choses charnelles, et en créant celui-ci il détruit l'intelligence subtile des choses spirituelles.

Il sanctifia son corps comme une pure oblation pour son Maître, et purifia son cœur de toutes les passions, en présence de tous ceux de sa génération.

Son âme brilla par la pleine intelligence des choses secrètes et fut la compagne des esprits célestes dans les vertus.

Ses yeux étaient à tout moment dirigés sur les livres spirituels : il sanctifia ses mains par l'aumône.

Il se multiplia et s'appliqua à tous les genres de science; il orna son âme de toutes les beautés angéliques.

Illustre par ses veilles, purifié par le jeûne, il se rendit agréable à son Maître, purifia son intelligence et sanctifia son corps par la chasteté.

[1] Village à l'est du Grand Zab à la hauteur d'Arbèle. Voir G. Hoffmann, *Auszüge*, etc., p. 236-237.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Il purgea sa conscience des désirs passagers et purifia son intelligence par la méditation glorieuse des vertus.

Il dirigea ses pas dans la voie de l'orthodoxie, et humilia ses pensées par la contemplation.

91 Il était le temple et la demeure du Dieu de l'Univers, et la volonté du Seigneur habitait en lui, en œuvres et en paroles.

Le bon pasteur doubla les talents qu'il avait reçus; par son administration il les fit croître pour ses disciples.

Par sa circonspection et sa diligence, il préserva son troupeau raisonnable de tous dangers et accidents.

Les hommes admiraient son humilité, son aménité, et combien le Seigneur lui était en aide par la vertu de l'Esprit-Saint.

Sa longanimité, sa prudence, sa condescendance, ses vertus : qui pourra assez les célébrer?

101 Son commerce était plein de modestie et de charme, son langage plein d'agrément : je ne pourrai jamais dire combien on rendait témoignage à son labeur patient.

La colère impure provoque des désagréments à celui en qui elle réside : elle n'était point en lui, non plus que l'esprit de chicane ou l'orgueil.

Il avait de la patience et de la bienveillance, et il ne s'emportait point quand un contradicteur [1] disputait avec lui.

[1] Il faut peut-être prendre ce mot dans son sens d'*hérétiques* et y

Il ne se laissa opprimer ni par les oppressions, ni par les vexations, ni par les épreuves, ni par les afflictions que lui suscitaient ses vexateurs.

Il eut à subir des tourments sans nombre de la part de ses persécuteurs, et il les supporta comme un athlète courageux [1].

voir une allusion aux Jacobites, à l'égard desquels Denḥa fit preuve d'une grande tolérance. Bar Hébréus raconte (*Chron. eccl.*, II, 430) que plusieurs Jacobites s'étant enfuis de Mossoul lors du siège de cette ville par les Mongols (1262), ils allèrent à Arbèle. Le catholique Makika s'y trouvait : ils sollicitèrent vainement de celui-ci la permission de construire une église. Mais le métropolitain Denḥa leur donna l'autorisation d'en bâtir une malgré le patriarche, qui d'ailleurs n'était pas son ami, comme on le verra plus bas (voir la note suivante). Denḥa fit aussi un accueil bienveillant à Bar Hébréus quand ce dernier se rendit à Bagdad en 1277 (*Chron. eccl.*, II, 448).

[1] L'auteur fait probablement allusion aux difficultés que suscita, à Denḥa, l'élection du catholique Makika. Sabarjésus, patriarche des Nestoriens, étant mort en 1256, les évêques se réunirent à Bagdad pour l'élection de son successeur. Les voix se partagèrent entre trois candidats : Élias, métropolitain d'Élam; Makika, métropolitain de Nisibe, et Denḥa, d'Arbèle. « Postquam autem dissidium inter ipsos sex mensium spatio durasset, cœperunt adversus se mutuo augere aurum chaliphæ promissum, adeo ut ad 45 millia denariorum aureorum summa ascenderit, tum dictum illis fuit eum qui prius illam parasset dedissetque fore antistitem. Cum vero Mar Denha Arbelae istius summæ jam præsto quatuor millia denariorum aureorum haberet eaque dedisset, ab adversariis suis calumniam passus est, nempe « cum notum esse regibus « Tartarorum, et omne, aiebant, quod accipietis vos ab illo duplo a « vobis exiget iterum ». Cui dicto familiares chaliphæ fidem habuerunt. Quare, accersitis in aulam chaliphæ tribus metropolitis illis, edictum prodiit ut præficeretur senex Nisibis non autem junior Arbelæ; porro Machichæ concessum est diploma et imposita fuit mitra..... Aurum autem Mar Denhæ restituerunt. » (Bar Hébr., *Chron. eccl.*, II, col. 420).

111 Il avait fait construire une très belle église dans la citadelle d'Arbèle[1] et, à cause de cela, il eut beaucoup à souffrir de la part de gens éhontés.

Il dépensa pour cette église de l'or et de l'argent sans mesure, et il l'orna de décorations et de peintures, au delà de toute expression.

La providence de Notre-Seigneur Jésus l'orna, par lui, tout entière, afin que les jeunes le vissent et suivissent la route aplanie qu'il avait tracée.

Il vit que cette église n'avait ni possessions, ni dotations; il prit soin d'acquérir pour elle des biens très productifs.

Il y établit des maîtres et des disciples qui s'appliqueraient ensemble à l'étude des livres saints.

121 Sa chaste intelligence ne cessait de s'occuper constamment des livres saints et de leurs interprètes.

Il s'adonnait sans jamais en être rassasié à la lecture des Écritures, dont la méditation assidue lui était délicieuse.

Il excellait beaucoup dans la contemplation et dans l'action, et il fut illustre et célèbre en toutes les vertus.

Depuis dix ans il gouvernait ce diocèse d'Arbèle et dirigeait ses [diocésains] avec une délicieuse harmonie.

[1] Selon Bar Hébréus, il n'aurait pas fait construire cette église pendant qu'il était métropolitain d'Arbèle, comme l'insinue ce texte, mais plus tard alors qu'il était déjà patriarche; voir plus bas p. 136, note.

Quand le Seigneur vit qu'il n'avait pas son pareil en ce siècle, il le fit croître, le fit monter et le fit asseoir sur le siège le plus élevé.

En effet, la grâce l'éleva au degré suprême, et le 131
saint devint de plus en plus pur et digne.

Le trône illustre des patriarches lui échut en partage et, à cause de cela, il ajouta encore un nouveau labeur à ses travaux [1].

Il montra de la pitié pour les pauvres et les orphelins et, à l'exemple de son Maître, il exerça constamment les œuvres de miséricorde.

Il couvrait de vêtements convenables ceux qui

[1] Voici comment Bar Hébréus raconte son élection (*Chron. eccl.,* II, 440) : «Anno 1577 [Græcorum] ordinatus est Mar Denha catholicus qui fuerat metropolita Arbelæ. Quippe is prius ad castra Regis regum abierat. Contigit autem ut decederet Hulaghu et obiret quoque Machicha catholicus; porro res exposita fuit reginæ christianæ Dokuz-Khatun, nimirum illum jam antea idoneum fuisse ut fieret catholicus, verum Machicha donis et calumniis illum superasse; atque ipsa præcepit ut præficeretur ille. Igitur diploma illi datum fuit venitque Arbelam, atque congregatis episcopis, Bagdadum descendit, et Seleuciæ consecratus est in Tešri posteriori dominica tertia dedicationis Ecclesiæ [15 novembre 1265].» Les Catholiques nestoriens, bien qu'ils eussent transféré leur résidence effective à Bagdad, portaient toujours le titre de Séleucie et la consécration se faisait dans l'église de Koka, fondée par Mar Maris. (Cf. Assemani, *Bibl. or.,* t. III, part. 1, p. 611, et t. I, p. 10.) Le continuateur d'Amrou nous a conservé les noms des évêques qui assistaient à l'ordination. Il ajoute : «Ordinatione autem qua majori potuit celebritate peracta, in cœnobium S. Maris apostoli exceptus est, deinde Bagdadum regressus habitavit in cella in ædibus chaliphæ supra fluvium Tigrim sitis.» — Ce palais avait été concédé à son prédécesseur par Houlaghou après la prise de Bagdad sur les Arabes. (Cf. d'Ohsson, *Hist. des Mongols,* III, 270; Assemani, *Bibl. or.,* II, 455.)

étaient nus. Il ne s'éloignait pas de leurs maisons et ne les repoussait pas.

Il visitait assidûment les malades et les infirmes : à tous ceux qui lui demandaient il donnait sans parcimonie.

141 Il réconfortait les prisonniers et les détenus ; il intercédait pour eux et les délivrait.

Quiconque était affligé trouvait la joie dans le commerce de notre Père et était soulagé de son affliction et de ses angoisses.

Quiconque était grevé de dettes et d'impôts se plaignait à lui, et il le libérait par ses largesses.

Combien de prisonniers ne délivra-t-il pas de la main des païens, sans épargner pour eux la dépense, les vêtements, les frais de route.

Partout où il apprenait qu'il y avait des captifs prisonniers qu'ils tenaient, il s'occupait activement de les délivrer des mains de ceux qui les tenaient en captivité.

151 L'année où ils attaquèrent la ville de Babylone[1], il redoubla de zèle : il ne laissa emmener ou battre de verges aucun captif.

A l'exemple de Notre-Seigneur qui délivra la race d'Adam de Satan, du péché et de la captivité [de l'enfer] :

Ainsi notre Père, par de laborieux efforts, délivra ceux qui confessent Notre-Seigneur de la main de ceux qui les avaient pris et les rançonnaient.

[1] L'auteur fait sans doute allusion à la prise de Hilleh par Houlaghou, en 1268.

Quand il fut élevé à la sublime dignité de Catholique, il fit resplendir les splendeurs divines de la théologie[1].

L'Esprit-Saint rétablit par son intermédiaire trente-sept évêques qui étaient privés de leur diocèse[2].

[1] Il nous reste de Denḥa une profession de foi dans laquelle il expose le symbole de Nicée. Le texte arabe en est conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque vaticane écrit en l'an 1591 de notre ère. (Assemani, *Bibl. or.*, t. II, p. 488.)

[2] Deux d'entre les évêques ordonnés par Denḥa ont acquis quelque célébrité. En 1279, il établit métropolitain de la Chine un certain Siméon, surnommé Bar-Kalig, qui était alors évêque de Ṭous, dans le Khoraçan. Celui-ci se montra plein d'arrogance vis-à-vis du Catholique et différa son départ pour l'Extrême-Orient. Denḥa le manda près de lui à Ošnou, le dépouilla de ses biens et le fit enfermer dans le monastère de Mar Behnam dans la ville de Laqah. Siméon réussit à s'échapper et s'enfuit dans la montagne, mais des montagnards le saisirent et le ramenèrent au Catholique qui l'emprisonna dans une cellule près de lui. Quelques jours après, on le trouva mort avec plusieurs évêques et des moines qui lui étaient attachés. Cette mort fut diversement interprétée, ajoute Bar Hébréus, de qui nous tenons ces détails (*Chron. eccl.*, t. II, p. 449).

Sur ces entrefaites, deux moines ouïgours partis du fond de la Chine pour se rendre à Jérusalem arrivèrent près du patriarche. L'un d'eux, nommé Marcos, fut sacré par Denḥa métropolitain de Chine à la place de Siméon, et prit le nom de Jabalaha. L'autre, appelé Bar-Çauma, fut établi visiteur général des Nestoriens; mais, divers événements les ayant empêchés de regagner leur pays, à la mort de Denḥa, Jabalaha fut choisi pour lui succéder et Çauma resta près de son ami. Il fut chargé par le roi Argoun d'une ambassade près des princes occidentaux. L'histoire très détaillée de ces deux personnages nous est parvenue. Le texte syriaque a été édité, en 1888, par M. P. Bedjan et nous venons d'en donner une traduction annotée (*Histoire de Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma*, avec deux appendices et une carte, 1894; Paris, Leroux, in-8°, pages VIII-278).

161 Mû par la volonté divine, il vint à Ošnou[1] : il y bâtit une magnifique église pour le service du culte.

Il lui acheta des vignes, des champs et des moulins suffisants pour les disciples et leur subsistance.

Au-dessus d'Ošnou se trouvait le fleuve rapide du Ziʿa, qui chaque année faisait périr les gens par son inondation.

Ce fleuve débordait fortement à l'instar d'un déluge; et il n'y avait ni gué ni pont pour le traverser.

Notre Père eut pitié des hommes qu'il submergeait et faisait périr : la Providence l'engagea à faire construire un pont.

171 Il était très pauvre et se demandait anxieusement : « Avec quoi commencerai-je? » car il n'avait

[1] Ošnou, que les Chaldéens appellent aujourd'hui Ousnouq, est une ville du Turkestan persan à 58 kil. S. S. O. d'Ourmiah. — Voici les circonstances qui amenèrent le Catholique dans cette ville : En 1268, Denḥa avait fait arrêter un Nestorien de Tagrit qui s'était fait musulman et l'avait menacé de le noyer dans le Tigre. Le peuple s'irrita, en appela à 'Ali ed-Dîn, gouverneur civil de la ville, qui demanda le relâchement de l'apostat. Sur le refus du Catholique, la population attaqua sa demeure, en brûla les portes et chercha à le tuer. Il se réfugia chez 'Ali ed-Dîn et porta ses plaintes à la cour mongole, mais personne ne l'accueillit et il se retira à Arbèle. C'est à cette occasion qu'il fit bâtir l'église de la citadelle qui fut détruite par les Arabes en 1310. — Voir Bar Hébréus, *Chron. syr.*, éd. Bedjan, p. 525; — *Hist. de Mar Jabalaha III*, p. 153-177. Bientôt après, en 1271, quelques Bédouins ayant tenté d'assassiner 'Ali ed-Dîn, les mahométans déclarèrent que l'attentat avait été commis par des chrétiens émissaires de Denḥa. Tout le clergé de Bagdad fut emprisonné. Koutbouka, gouverneur d'Arbèle, se saisit du Catholique et des évêques qui étaient avec lui. Relâché par ordre de la cour, Denḥa se réfugia à Ošnou, où il fixa son siège (Bar Hébr., *Chron. syr.*, éd. Bruns, p. 571-573).

dans sa résidence ni or, ni argent, ni quoi que ce soit.

Il tourna en haut son regard vers son Créateur : il le suppliait de lui procurer du secours.

Les grands du royaume terrestre le firent venir pour être bénis par lui et pour faire monter par son intermédiaire un [tribut de] louange à son Maître.

Quand il entra près de la reine bénie [1], par la vertu de celui qui le secourait, celle-ci se leva, adora et rendit gloire à celui qui l'envoyait.

Lorsqu'il fut assis, réjouie par l'éclat de son visage, elle le salua et s'informa de ses affaires.

Notre Père répondit : « Je ne cesse de prier pour 181
que Notre-Seigneur Jésus vous délivre de tous maux. »

Quand il voulut quitter la reine pour retourner à sa résidence, elle prit dans ses mains mille [pièces] d'argent et les mit dans la sienne.

Notre Père lui souhaita toutes les bénédictions célestes, et elle fut très joyeuse de la rencontre du saint.

Elle lui dit : « Ne m'oublie pas, bienheureux seigneur, car j'ai confiance en ta sainteté et n'en doute point. »

Il dépensa tout ce qu'il avait reçu pour le pont, et, par la vertu de Notre-Seigneur, celui-ci fut terminé de la manière la plus utile.

Il acheva ce premier pont et en commença un 191

[1] Il s'agit probablement de la reine Touctan ou Noukdan-Khatoune, femme d'Abaka. Cf. notre *Hist. de Mar Jabalaha III*, p. 203.

second : il fit aussi celui-là pour l'utilité des laboureurs.

Il pensa : « Il n'est pas convenable que je fasse faire ces ponts sans leur assurer une fondation pour l'entretien. »

Il acheta donc un très beau village situé près d'Ošnou, et tout ce qu'on tirait de ce village était réservé pour les ponts.

Partout où il alla, il bâtit ou restaura les couvents et les monastères : aussi est-il loué parmi les mortels entre tous les hommes vertueux.

Il demeura trois ans dans la ville d'Ošnou, éloigné de son trône : et nuit et jour il priait le Seigneur de le ramener à son siège.

201 Il quitta Ošnou au mois d'Iloul (septembre) étant gravement malade. Il parvint à Arbèle le jour de l'Invention de la Croix.

Toute la ville, grands et petits, sortit joyeusement à sa rencontre, et solemnisa son entrée avec empressement.

Il passa quelque temps à Arbèle pour se reposer un peu; car, par suite de sa fatigue et de ses travaux, il était souffrant et affaibli.

Mû par la volonté divine, il descendit à Babylone : tous les fidèles sortirent à sa rencontre et saluèrent son retour.

Il arriva à son trône à la moitié du mois de Kanoun Ier [déc.], et se réjouit vivement de ce que Notre-Seigneur l'avait ramené en paix à son siège.

Dès qu'il fut parvenu à sa résidence, le vase d'élec- 211
tion s'adonna jour et nuit à de laborieux labeurs.

Un jour il se mit en prière et en oraison : un ange vint près de lui en ambassade.

Il lui annonça et lui fit connaître : « Ta vie est achevée et l'heure est venue d'abandonner l'enveloppe charnelle de la mortalité. »

Il était apparu sous la ressemblance de Mar Élie, son maître, et lui dit que Mar Élie lui-même le mandait.

Notre Père sortit de son sommeil et fut saisi de stupeur, tant à cause de la vision que de l'explication qui échappa à mon esprit.

Du moment où il vit cette vision, il ressentit la 221
douleur : sa chair pure s'affaiblissait et s'amaigrissait.

Il traîna son mal pendant vingt jours sans amélioration ; et, au commencement du jeûne dominical, il émigra dans le royaume [céleste].

Le premier lundi du carême, il partit vers le banquet nuptial, et tous les fidèles prirent le deuil de sa mort.

Il mourut au mois de Š'baṭ, le 22, en l'an 1592 [1].

[1] Février 1281 de notre ère. Amrou et Bar Hébréus donnent la date du 24, qui est la vraie, car tous s'accordent à le faire mourir le lundi ; or le 22 était un samedi. — Denḥa fut enseveli près de Makika, son prédécesseur dans l'église du couvent de Bagdad. Il eut pour successeur Mar Jabalaha III. Sous le pontificat de ce dernier, les musulmans ayant repris aux chrétiens la résidence de Bagdad (mars 1296), le corps de Denḥa fut transporté dans l'église appelée سوق الثلاثا. — Cf. Assemani, *Bibl. or.*, t. II, p. 455 ; t. III, part. I, p. 564 ; et *Hist. de Mar Jabalaha III*, p. 138.

L'ouvrier du Fils termina glorieusement sa vie et, comme un brave, supporta le poids du jour et de la chaleur.

231 Il apparut comme un soleil qui éclaira notre peuple; la lumière de sa doctrine brilla aux quatre points cardinaux.

Il fut une lampe pleine de feux spirituels : il manifesta et fit resplendir son glorieux éclat sur les humains.

Gloire à toi, notre bienheureux Père! Tu fus jugé digne d'être le convive du Fils : et maintenant tu te réjouis avec les Saints au banquet de la lumière.

Que ta prière, ô Père! et que les prières de tous les Justes soient pour l'Église entière un mur protecteur contre les dangers.

Que ta prière, ô Père! et que les prières de tous les Bienheureux intercèdent pour le misérable qui a composé cette homélie.

241 Que les miséricordes de Notre-Seigneur soient à jamais sur ceux qui écoutent et entendent ces paroles. Amen.

Quant à l'écrivain, noir de visage et mauvais dans ses œuvres, que les miséricordes de ton Maître interviennent pour lui au jugement.

Quant aux lecteurs et aux ministres qui lisent ces homélies, demande pour eux qu'ils soient délivrés du malin esprit.

Dans ta supplication, Seigneur! prie avec instance pour la dixième; demande et obtiens grâce de celui qui est miséricordieux pour la sixième.

Intercède, par ta sainteté, pour la huitième et dix fois cinq en double[1].

Fin de l'homélie sur le Catholique Mar Denḥa;
et gloire à Dieu. Amen.

[1] L'auteur de notre homélie indique ici son nom. La dixième lettre de l'alphabet syriaque (ܝ), la sixième (ܘ), la huitième (ܚ) et celle qui a la valeur de cinquante (ܢ) répétée forment le nom de Jean : ܝܘܚܢܢ.

DATES SUR LA SPHÈRE CÉLESTE

DES CHALDÉO-ASSYRIENS,

PAR

M. P. BOURDAIS.

Le mémoire de M. Hermann Jacobi sur l'âge du Ṛig-Véda, dont M. A. Barth a donné le résumé dans le fascicule de janvier-février 1894 du *Journal*, comme les *Recherches sur l'antiquité des Védas*, dues à l'érudition de M. Bâl Gangâdhar Tilak de Poona, ne présentent pas un vif intérêt seulement au point de vue de l'origine du plus vénérable monument de la littérature sanscrite; ces travaux ont encore le mérite de mettre en lumière les notions astronomiques des Hindous à des époques reculées. La publication de ces ouvrages remarquables en fournissant l'occasion, nous signalerons, chez les Chaldéo-Assyriens, quelques points où leur sphère céleste paraît porter sur elle-même des dates accusant aussi de ce côté la haute antiquité des conceptions consignées dans ses signes ou figures.

C'est aux Chaldéo-Assyriens que les astronomes gréco-romains durent les premiers éléments de leur science. A ce premier peuple remonte en particulier

la détermination des douze constellations zodiacales, et l'attribution des signes par lesquels nous les représentons encore, exception faite de la Balance. Considérons d'abord et principalement quelques-uns de ces signes : il semble que des données chronologiques s'y soient attachées dans un passé très lointain.

Le Taureau. — Un document chinois fournit, dit-on, une observation de l'étoile η des Pléiades, comme marquant l'équinoxe de printemps l'an 2357 avant notre ère. Cet astérisme avait réellement la même ascension droite que le point équinoxial du printemps, en l'an 2161 ou 2170 avant Jésus-Christ. M. Piazzi Smyth, astronome royal d'Écosse, voit dans cette époque astronomique le point de départ naturel d'une chronologie stellaire; et M. Haliburton a cru trouver les traces de cette merveilleuse année des Pléiades, de ce calendrier des Pléiades, d'un cycle du mouvement précessionnel se déroulant en 25,827 ans, dans les traditions primitives des peuples civilisés et même des Mexicains, des Texiens, des Australiens, des Nouveaux-Zélandais, etc. De telles assertions sont bien exagérées. Se bornant à parler de l'année ordinaire, et sans déterminer, comme le document chinois, un astre en particulier, Virgile fait coïncider le commencement du premier des douze mois avec la présence du Soleil dans la constellation zodiacale du Taureau, à laquelle appartient le groupe stellaire des Pléiades :

Candidus auratis aperit quum cornibus annum
Taurus, et averso cedens Canis occidit astro.

On n'en saurait douter : le Taureau a été regardé de la sorte comme étant la première des constellations du zodiaque, parce qu'on y plaçait le point de l'équinoxe du printemps. Or le colure marqua ce point dans le signe du Taureau, depuis l'an 4300, jusqu'à l'an 2150 avant l'ère chrétienne. A raison de la précession des équinoxes, ce colure a franchi depuis lors le signe du Bélier : il est arrivé actuellement près de l'extrémité de la constellation des Poissons; bientôt il passera sur celle du Verseau. Virgile ne revêtait pas de sa riche poésie les données de l'astronomie contemporaine pour lui, il se faisait l'écho d'une croyance. Cette croyance était antique, et elle avait pris son origine à l'époque où le Taureau fut réellement un signe équinoxial, au delà des deux derniers millénaires avant Jésus-Christ. La culture gréco-romaine n'existait pas en ces siècles lointains. Il est juste de restituer à l'Asie antérieure, à l'astronomie chaldéenne qui a inventé le zodiaque, cette détermination du Taureau pour le premier des signes zodiacaux. Voilà une certaine preuve de la connaissance de ce signe initial au troisième et probablement aussi au quatrième millénaire.

Le Lion. — Quand un colure plaçait dans le Taureau le point de l'équinoxe du printemps, l'autre indiquait le solstice d'été en passant par le signe du Lion. Or, pour corroborer la croyance consignée

dans les deux vers du poète de Mantoue, cette dernière constellation figure comme signe tropique, comme le signe contenant le point du solstice d'été, sur l'un des deux zodiaques de Denderah. Ce fameux zodiaque, loin de remonter à la haute antiquité qu'on se plut à lui attribuer lors de sa découverte, date seulement de l'époque romaine. Mais il reproduit incontestablement des données antérieures. Le premier original de cette copie égyptienne, en faisant coïncider le solstice d'été avec le passage annuel du Soleil dans le signe du Lion, nous reporte à un état du ciel vieux aujourd'hui de cinq à six mille ans. Donc le zodiaque lui-même remonte au moins à cet âge reculé.

La Vierge. — En Égypte encore, à Esneh, on a découvert un autre planisphère, lui aussi de date relativement récente, où le point solsticial est placé, non pas même dans le signe du Lion, comme sur le zodiaque de Denderah, mais dans la constellation suivante, celle de la Vierge.

En 1764, M. John Call trouva d'autre part un zodiaque sur le plafond d'une pagode près du cap Comorin, au sud de l'Hindoustan. En se couchant sur le dos, il parvint à le dessiner. Il joignit ce croquis à une lettre datée du 8 juillet et adressée au docteur Nevil Maskeyne, astronome royal. Le texte de cette lettre a été inséré avec la gravure dans les *Philosophical Transactions*[1]. Le zodiaque en question

[1] Année 1772.

offre une particularité remarquable. Le signe de la Vierge y figure deux fois. Il occupe sa place naturelle dans le cercle, ramené à un carré, sans doute par une exigence d'ordre architectonique. De plus, le même signe est placé au centre, au milieu d'une sorte de gloire. On en conclut qu'il était le signe du solstice d'été lorsque fut exécuté l'original du zodiaque trouvé par John Call. Tel qu'il était représenté sur le plafond dessiné par cet explorateur, le zodiaque avait été importé dans l'Hindoustan et non conçu en ce pays même. Nous avons une preuve manifeste de ce point. Les Hindous n'y ont jamais introduit leur animal favori, l'éléphant, peint et sculpté sur les murs de la plupart de leurs temples.

Il y a environ six mille ans que le solstice d'été avait lieu lors du passage annuel du Soleil dans le signe de la Vierge. Si le zodiaque de la pagode du cap Comorin et celui d'Esneh, en Égypte, nous donnent réellement droit de conjecturer que la première conception des douze signes remonte à l'époque astronomique du passage du Soleil dans la Vierge lors du solstice d'été, il nous faut reporter avec Bailly et d'autres astronomes, vers l'an 4000 avant Jésus-Christ, la date de l'invention du zodiaque. A cette date très reculée, le Taureau lui-même ouvrait l'année seulement depuis trois siècles.

Le Verseau. — Les Chaldéo-Assyriens rattachèrent à ce signe zodiacal, dans leur uranographie symbolique, le souvenir du déluge dont le récit

remplit l'une des tablettes de l'épopée de Nemrod (Izdubar). Si, pour représenter le cataclysme, on choisit le moment de l'année où la vie semble s'éteindre sur terre avant de renaître au printemps, c'est-à-dire le moment du solstice d'hiver, on ne put faire coïncider celui-ci avec le passage du Soleil dans le signe du Verseau qu'à l'époque où le point équinoxial du printemps tombait lui-même dans le signe du Taureau. En l'an 2795 avant Jésus-Christ eut lieu le passage supérieur du Verseau au méridien. Cette conjecture n'a pas grande valeur assurément : peut-être ouvre-t-elle une voie dans laquelle on fera un jour des recherches plus fructueuses.

Un personnage à barbe, drapé de la tête aux pieds dans un grand costume d'hiver, telle est la figure du Verseau sur un cylindre babylonien[1]. Ce cylindre ne met pas seulement la constellation en rapport avec le fond de l'hiver; il nous apprend en outre que ce signe zodiacal a été créé dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate, pas ailleurs; par conséquent qu'il n'est ni antérieur ni postérieur à l'antiquité chaldéo-assyrienne. D'un vase, ou petit globe, ou étoile non radiée, représentant Fomalhaut, l'α du Poisson austral, étoile où finit encore aujourd'hui, sur nos sphères figurées, l'*hydria* du Verseau, celui-ci, sur le cylindre babylonien, verse son eau en deux courants distincts, images indubitables du Tigre et de l'Euphrate : « A symbol indigenous

[1] Voir la gravure dans *Sabæan Researches*, par John Landseer.

10.

to the country, dit un assyriologue d'outre-Manche, and certainly not transplanted or adopted from any other country into celestial constellations..., one of the earliest effusions of a primæval poetry and science united[1]. »

Sirius. — Nous laissons le zodiaque pour promener nos regards sur le reste de la sphère céleste. Sirius, l'α de la constellation du Grand Chien et la plus brillante de toutes les étoiles fixes, jouait, sous le nom de Sothis, un grand rôle dans les observations astronomiques des sujets des Pharaons : son lever annonçait aux Égyptiens l'inondation annuelle du pays; c'était aussi l'astre des chaleurs et des fièvres. Combiné avec la période sothiaque égyptienne de 1,460 ans, le grand cycle chaldéo-assyrien de 1,805 ans ou de 22,325 lunaisons formait un des éléments de la chronologie cyclique employée dans la haute antiquité orientale. En remontant les périodes sothiaques et les périodes lunaires, on tombe sur la date de 11542 où, selon M. Oppert, dans une contrée qui ne saurait être plus au nord que le 23e degré de latitude, des hommes ont, pendant une éclipse solaire, remarqué le lever de l'étoile Sirius, caché pour eux jusqu'alors. Cette date serait la plus ancienne de l'histoire.

Homère parlait de Sirius en ces termes :

Il se lève en automne; sa vive lumière resplendit parmi de

[1] Ainsworth, *Euphrates Expedition*, t. II, p. 265.

nombreuses étoiles dans l'ombre de la nuit. On lui donne le nom de « Chien d'Orion ». Il est très brillant; mais c'est un signe funeste, et il apporte une fièvre ardente aux misérables mortels [1].

Depuis trois mille ans, l'astre a reculé d'un mois et demi le moment de son apparition. Il se lève, le soir, à la fin de novembre, monte au méridien à minuit à la fin de janvier et se couche à la fin de mars.

Le Dragon. — Cette constellation était déterminée sur la sphère céleste, dès l'antiquité sémitique, et indubitablement l'une de celles qu'y comptaient les Chaldéo-Assyriens. Elle est mentionnée dans ce passage du livre de *Job :*

> Par son Esprit, les cieux sont splendeur
> Et sa main a formé le Serpent sinueux [2].

D'après les lois du parallélisme, dans la versification hébraïque, le poète sémite attribue ainsi à la constellation qu'il mentionne à peu près la même importance qu'au ciel lui-même, ou plutôt il fait de l'une l'équivalent de l'autre. Et ce n'est pas là exagération littéraire. C'est la trace d'une conception accordant au Dragon, dans la sphère céleste, ce rôle prépondérant. L'explication de cette conception, son origine est facile à trouver si l'on se reporte à l'époque

[1] *Iliade,* ch. x, v. 27-31.
[2] Ou « fuyard », ou encore « verrou », *Job,* xxvi, 13; cf. *Isaïe* xxvii, 1; *Apoc.,* xii, 3-4.

astronomique où l'α du Dragon, aujourd'hui éloigné du pôle d'environ 25 degrés, n'en était écarté que de 3° 20′ et se présentait comme la seule étoile remarquable de cette partie du ciel. C'est en l'an 2161 et en l'an 3400 avant Jésus-Christ que l'α du Dragon occupa cette position au voisinage du pôle.

Virgile a chanté le Serpent céleste glissant autour de ce pôle entre la Grande et la Petite Ourse:

> Maximus hic flexu sinuoso elabitur Anguis
> Circum, perque duas in morem fluminis Arctos [1].

Ne le peut-on conjecturer avec quelque vraisemblance? Ce n'est pas cet allongement de la constellation du Dragon resserrée entre les deux Ourses, c'est le mouvement de la rotation diurne de la sphère céleste pivotant sur l'unique pôle connu de l'antiquité et sensiblement déterminé par l'α du Dragon aux troisième et quatrième millénaires avant Jésus-Christ, qui firent attribuer à cette constellation elle-même, par corrélation, le symbole du ciel étoilé entier, dans les conceptions sémitiques, pour nous dater la dénomination de cette constellation, de cette même époque où son α jouait le rôle d'étoile polaire. L'étoile polaire actuelle est pour les Sabéens la seule étoile fixe et la résidence de l'Être suprême, comme le pôle céleste est celle de Yahwé dans Isaïe [2].

Les Phéniciens furent frappés du rapport naturel existant entre l'aptitude du Serpent à se mouvoir

[1] *Georg.*, lib. I, v. 244-245.
[2] XIV, 13-15.

circulairement et la rotation de la sphère céleste autour de l'axe imaginaire qui la traverse au pôle. Non contents de donner aux Cabires le serpent pour attribut caractéristique, à raison de la marche sinueuse des planètes dont ces divinités étaient des personnifications[1], ils symbolisèrent le firmament lui aussi par une figure de reptile. Macrobe nous en avertit déjà en ces termes :

Les Phéniciens, voulant symboliser dans leurs images sacrées le monde, c'est-à-dire le ciel, représentèrent un serpent roulé en cercle et se mordant la queue, de manière à montrer que le monde se nourrit de lui-même et tourne sur lui-même[2].

L'archéologie est venue nous fournir une illustration de ce texte. La fameuse coupe de Préneste nous présente un serpent formant de la sorte un cercle unique[3]. Ce reptile, chef-d'œuvre d'art décoratif, a été rapproché du symbole égyptien et phénicien du *κόσμος*[4].

Sur le Caillou Michaux et sur les monuments chaldéo-assyriens analogues du *British Museum*, la figure d'un grand serpent occupe une notable partie

[1] Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 4; Horapoll., *Hieroglyphic*, I, 2. — G. Rawlinson met en suspicion ce caractère astrologique des Cabires. Voir *History of Phœnicia*, p. 337.

[2] *Saturnales*, I, 9.

[3] Sur cette coupe, voir : Clermont-Ganneau, *Imagerie phénicienne*, pl. I, à la fin du volume; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, 759, n° 543; G. Rawlinson, *History of Phœnicia*, p. 225-231.

[4] Voir Helbig, *Bulletino dell' Instituto di Correspondenza archeologica*, 1876, 127.

du ciel. En outre, sur le seul Caillou Michaux, on voit, parmi les symboles astronomiques et sidéraux, deux serpents l'un à tête d'aigle et l'autre à tête de lion. Un autre monument chaldéo-assyrien publié par Layard[1] et conservé au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale[2] présente un prêtre offrant de l'encens sur un autel, devant un dieu barbu, la tête nue, accroupi sur les replis de sa longue queue de serpent; dans le champ se voient le Soleil radié et le croissant de la Lune. Ce dieu ophiomorphe est apparemment une figure du ciel sidéral.

[1] Culte de Mitra, pl. XLII, n° 13.
[2] N° 718.

L'ÉCRITURE ARABE
APPLIQUÉE AUX LANGUES DRAVIDIENNES,

PAR

M. JULIEN VINSON,

PROFESSEUR À L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES.

La population musulmane du sud de l'Inde se compose de deux éléments parfaitement distincts, connus à Pondichéry et à Karikal sous les noms de « turcs », en tamoul துலுக்கர், *tulukkar*, ou « pathans », பட்டாணி, *paṭṭâṇi* (de l'hindou پٹھان synonyme de افغان), et de « choulias »; les premiers sont les descendants de ces immigrants d'origine persane, qui sont arrivés dans le pays à la suite des armées des Ghasnévides et de leurs successeurs : ils parlent l'hindoustani-urdu, qu'ils écrivent avec l'alphabet persan auquel ils ont ajouté trois signes, un *té*, un *dal* et un *ré* surmontés de quatre points, d'une barre horizontale, ou d'un petit *toé*, pour représenter les consonnes cérébrales; ils ne sont point confondus avec la population qui les entoure. Les Choulias, au contraire, ne se distinguent guère du reste de la population; ils habitent les villes du bord de la mer et y sont organisés en « castes » exerçant héréditairement les professions de marins, colpor-

teurs, armateurs, commerçants, et caractérisées par des appellations particulières (*marécar, lebbé*[1], etc.). Ils professent un mahométisme fort altéré. Ils ont des écoles spéciales où leurs enfants ne font pas autre chose que lire, apprendre par cœur et réciter, du matin au soir, le Qoran en arabe : on ne le leur explique jamais. Ils parlent exclusivement tamoul, mais dans leurs relations entre eux, ils écrivent leurs actes officiels au moyen de l'alphabet arabe adapté plus ou moins exactement au phonétisme dravidien. On en jugera par le contrat de mariage suivant que mon père, ancien Président du Tribunal de Karikal, vient de me remettre sous les yeux; il l'avait fait copier en 1859 sur le registre authentique du cazi, et je le reproduis textuellement :

هجرة ايرت يرنوت نارفتيضامانب ربيع الاغر ماشم رندانتيشك
شمّ كروت ورشم اوَنِ ماشم ٢٨ تيش
عبد القادر مريكاير مكنار قادر كند مريكايرك شنّ تمبِ
مريكاير مكضار ابراهِم نا چياضي نكاع مدكر كضريل ارنت
اورن مريار كيكول شير دنم فرتمنون كيدداك
فندي تكفنار كيكول وراكن يضفتنّ شير ثن ادمي نوت أنّ
ويد انث حسن مريكاير ويدك ميرك صحب مريكاير

[1] Les *marécars* sont généralement armateurs; les *lebbés* forment la «caste» la plus considérée. L'étymologie de ces mots est fort obscure : on a vu dans *lebbé* une altération de *'Arabî*. Sur la côte occidentale, les Musulmans «natifs» sont appelés *maplets*. Les Anglais écrivent *Lubbye, Moplah*.

ويد كُلّي ك ترك ماماتمف مريگاير ويب ويدكُ كضك علي
مريكاير تودّبتُّك ودك انت ناغكَلّيك اضايركر كب كوف مني
ويجل اريواشيم اتي شاَرنت شكل شمثايقكضم شيرثمند
شنار
مافضّيم شتِيندُ اتكندار
فرك مافضّي ك كيكول وراكن يضفننم كدت محعر نور كضنج
فن ويت نكاغ مدنشت
اثرك
مافضيم فندي تكفنارم واشت كيد كند
قاضي حطباكوم يقكضدن مافضيم فنُّدي تكفنم كيّضت
ويترككص
ادرك شاهد قادر صحب مكنار تمف كند مريكاير احمد مكناره
لبي تمف
كيفم قاضيار احمد كند لبّي حطيب الله فجي لبّي

Voici comment je transcrirais ce texte en caractères européens :

« *Hijrat âyirat îrnûttu nârpatêḷâmâṇḍu rabî'ulâghar mâçam raṇḍântîçukku çellum krôti varçam âvaṇi mâçam 27 tîçu.*

« *'Abdelqâder-mareikâyar maganâr Qâderkaṇḍu-mareikâyarku Çinnaṭambi-mareikâyar magaḷâr Ibrâhim-nâciyâḷî nikâ'h muḍikra kaḷariyil irunda uravin mureiyâr kaikûli çîrdanam poruttamennum kêṭṭaḍâga*

« *Peṇṇuḍeiya tagappanâr kaikûli varâgan êḷpattoṇṇu çîr tana*

uḍeimei nût oṇṇu vîḍânadu 'Hasan-mareikâyar vîṭṭuku mêrku Çâhib-mareikâyar vîṭṭukelleiku têrku Mâmâtambi-mareikâyar vîṭṭu vîdikku kiḷakku 'Ali-mareikâyar tôṭṭattukku vaḍakku Inda nângelleikku uḷḷâyirukra kaṭṭu kôppu manei vîṭṭil arei vâçi-yum adei çârnda çagala çamudâyangalum, çîrdanam endu çonnâr.

« *Mâppiḷḷeiyum çattiyendu ottakoṇḍâr.*

« *Pragu mâppiḷḷeikku kaikûli varâgan êḷpattoṇṇum koḍuttu mah'r nûru kaḷanju ponnum vaitta nikâ'h muḍinjudu*

« *Idarku*

« *Mâppiḷḷeiyum peṇṇuḍeiya tagappanârum vâçittu kêṭṭu koṇḍu Qâzî 'hatib âgum engaḷuḍan mâppiḷḷeiyum peṇṇuḍeiya tagap-panum kai ejuttu vaittirukrârgaḷ*

« *Idarku ṣâhid Qâderçahib maganâr Tambikaṇḍu-mareikâyar A'hmed-maganârh-lebbé tambi.*

« *Kaiyoppam kâçiyâr A'hmed-kaṇḍu-lebbé 'hatîb Allah-fijî-lebbé.* »

Il paraît intéressant et utile de rétablir les mots sous leur forme correcte tamoule, à l'exception des mots arabes auxquels l'alphabet tamoul convient aussi peu que l'alphabet arabe au tamoul. *Hijrat*, par exemple, est transcrit *kiçarati*.

Hijrat ஆயிரத்து இரு நூற்று நாற்பத்தே-ழாமாண்டு Rabî'ulâkhir மாசம் ரண்டாந்தே-க்கு செல்லும் குரோதி வருஷம் ஆவணி மா-சம் உயிள தீசு

'Abd-el-qâder-marécar மகனார் Qâderkaṇḍuma-récar க்கு சின்னதம்பி marécar மகளாார் Ibrahim-nâciyâḷi nikâ'h முடிக்கிற கழரியில் இருந்த உற-

வின் முறையார் கைகூலி சீர்தனம் பொருத்தமென்னும் கேட்டதாக.

பெண்ணுடைய தகப்பனுர் கைகூலி வராகன் ஏழ்பத்தொண்ணு சீர்தன உடைமை நூற்றெண்ணு வீடானது ʿHasan-marécar வீட்டுக்கு மேற்கு Çâʿhibmarécar வீட்டுக்கெல்லேக்கு தெற்கு Mâmâtambimarécar வீடுவீதிக்கு கிழக்கு ʿAlimarécar தோட்டத்துக்கு வடக்கு இந்த நாங்கெல்லேக்கு உள்ளாயிருக்கிற கட்டு கோப்பு மனே வீட்டில் அரைவாசியும் அதை சார்ந்த சகல சமுதாயங்களும் சீதனமென்று சொன்னுர்

மாப்பிள்ளேயும் சத்தியென்று ஒத்துக்கொண்டார்

பிறகு மாப்பிள்ளேக்குகைகூலி வாராகன் ஏழ்பத் தொண்ணும் கொடுத்து mahr நூறு கழஞ்சு பொன்னும் வைத்து nikâʿh முடிஞ்சுது

இதற்கு

மாப்பிளளேயும் பெண்ணுடைய தகப்பனும் வாசித்து கேட்டுக்கொண்டு

Qâzî ʿhatib ஆகும் எங்களுடன் மாப்பிள்ளேயும் பெண்ணுடைய தகப்பனும் கையெழுத்து வைத்திருக்கிறர்கள்

இதற்கு Châhid Qâderçâʿhibmarécar கமனூர் Tambikaṇḍu-marécar, Aʿhmed-marécar lebbé த-ம்பி

கையொப்பம் Qâzî யார் Aʿhmed-kaṇḍu-lebbé ʿHatib Allah-fijî-lebbé.

Ce qu'on peut traduire :

« Le 27 du mois d'Âvaṇi de l'année Krôdhi qui correspond au 2 du mois de Rabiʿ-ul-âkhir de l'an 1247 de l'hégire [9 septembre 1831];

« Entendant dire les conventions, le *kaïkûli*, le *strîdhanam* des parents, dans le but de conclure le mariage de Ibrahim-nâtchiyâḷi, fille de Sinnatambimarécar, avec Qâderkaṇḍumarécar, fils de ʿAbdelqâdermarécar,

« Le père de la fille a dit que le *kaïkûli* est de 71 pagodes [621 fr. 25], le *strîdhanam* de 101 [883 fr. 75], plus une maison confrontant à l'ouest à la maison de ʿHasanmarécar, au sud à la limite de la maison de Çâʿhibmarécar, à l'est à la rue de la maison de Mâmâtambimarécar, au nord au jardin de ʿAlimarécar; dans ces quatre limites les troncs, branches, jardin potager, et dans la maison, la moitié du mobilier et tout ce qui s'y rapporte, constituent le *strîdhanam*.

« Et le fiancé a accepté en disant : C'est juste !

« Puis les 71 pagodes du *kaïkûli* ayant été données au fiancé et les cent pièces d'or fin de la dot ayant été déposées, le mariage a été conclu.

« A ceci

« Le fiancé et le père de la fille, après avoir entendu la lecture,

« Ont signé avec nous qui sommes les Qâzî et ʿHatib.

« A ceci étaient témoins Qâderçâʿhibmarécar et Tambikaṇḍumarécar, frère de Lebbé.

« Signé : le Qâzî Aʿhmed-kaṇḍu-lebbé, le ʿHatib Allah-fijî lebbé. »

Il y a une erreur manifeste dans la date de ce contrat : l'année indienne doit être corrigée *khara*, car l'année *krôdhi* correspondrait à 1260 de l'hégire, et les mois et jour ne concorderaient plus.

On aura remarqué les mots arabes : نكاح « mariage », écrit avec un ʿ*ain* final au lieu du ʿ*ha*; اخر « dernier », écrit aussi avec un ʿ*ain*; خطيب « orateur », écrit avec et sans *ya*, et avec ʿ*ha* sans point[1]; قاضي « juge », qui a reçu la terminaison tamoule honorifique *âr*, ஆர். Le mot مهر, transformé en محر, est employé dans le sens de « dot, douaire » fourni par l'époux. L'appellation صاحب est abrégée en محب. On sait que le *kaïkûli* est un présent personnel fait à l'époux par les parents de l'épouse, et le *strîdhanam* le propre de la future. Pour « jour », on a employé l'hindoustani تيس « trente, trentaine ».

En comparant la transcription arabe avec l'écriture indigène, nous établirons ainsi qu'il suit les correspondances :

Les cinq voyelles brèves அ, இ, உ, எ, ஒ ne sont pas généralement écrites, si ce n'est au commencement des mots, et alors c'est un *alif* qui en tient la place.

ஆ est représenté par ا, ஏ et ஏ par ي, ஊ et

[1] Le mot خطيب est évidemment ici pour كاتب « écrivain, secrétaire »; les Indiens prononcent de la même manière des lettres arabes fort différentes et les confondent dans l'écriture. J'ai lu, dans une lettre en hindoustani, رحنيوالا pour رهنيوالا *rahnéwâlâ* « habitant ».

ஓ par و, ஐ par ي précédé évidemment d'un *fatha* souvent omis (les autres signes vocaliques brefs et le *tachdid* manquent aussi très souvent); il n'y a pas de ஒள dans le texte ci-dessus.

Quant aux consonnes, க devient ک, qu'il soit prononcé *k* ou *g;* ச ش; ச்ச (*tch*) چ; ட prononcé *ṭ* ou *ḍ* uniformément ڊ, *dal* sous-ponctué; த, *t* et *d* dental, ث, ت et د; ப prononcé *b* ب, prononcé *p* ڣ, *fa* sous-ponctué; ற, prononcé *t'* et *d'* dental mouillé, est confondu avec த; la nasale ங devient غ ou ڤ; ண, ந et ன font ن; ம est م; ய, ர, ல, வ sont remplacés par ي, ر, ل, و; ற prononcé *r'*, *r* fort, est confondu avec ர. Enfin les deux cérébrales ள *ḷ* et ழ sont uniformément transcrites ض *zâd* sous-ponctué; cette transcription est très remarquable, mais il est assez difficile de l'expliquer : le ள est prononcé *l* cérébral dans tout le pays tamoul, et même dans tout le *drâviḍa;* le ழ est prononcé de même à l'intérieur, mais, sur la côte, il est devenu *j* français dans le sud, et a fait place à une aspiration douce dans le nord; les linguistes y voient volontiers un *r* cérébral originaire; on ne le retrouve, outre le tamoul, qu'en vieux canara où sa forme graphique ೞ dérive visiblement du ഴ, ற tamoul. La représentation de ச par ش et non par س est toute naturelle, ச étant proprement *ç*, la première sifflante श du sanscrit.

Ce simple exposé suffit à montrer que le système graphique des Choulias dérive directement de l'arabe; on y trouverait au besoin une preuve de plus qu'ils sont, ou les descendants des navigateurs qui sont venus dans l'Inde des ports du golfe Persique il y a de longs siècles déjà, ou les descendants des indigènes convertis par ces navigateurs. Dès l'époque de Salomon, des rapports commerciaux étaient établis entre l'Inde et l'Arabie; on a trouvé d'ailleurs dans le sud de l'Inde beaucoup de médailles romaines des deux premiers siècles.

Un nouveau caractère syriaque a été spécialement gravé pour cette collection sous la direction de M. Graffin. Il reproduit dans son ensemble celui qui a été employé par Assemani dans sa *Bibliotheca orientalis*, mais il rétablit des formes plus régulières et plus conformes aux meilleurs manuscrits. Les accents sont fondus avec les consonnes, de façon que l'on puisse imprimer sans difficultés un texte complètement vocalisé. M. Graffin tient en effet à publier avec voyelles les textes syriaques qu'il éditera successivement dans la *Patrologie syriaque*. Chacun pourra ainsi se rendre facilement compte de la lecture qui a conduit à la traduction placée en regard : le texte se trouve complètement fixé. D'autre part, les variantes placées au bas des pages donnent les points diacritiques des différents manuscrits qui sembleraient indiquer une lecture autre que celle qui a été adoptée. D'ailleurs tous les textes cités par Assemani sont toujours vocalisés.

Le premier volume que M. Graffin vient de présenter contient les Démonstrations I à XXII d'Aphraate. Le texte, déjà édité par W. Wright, a été revu avec soin sur tous les manuscrits connus; et on a relevé quelques bonnes variantes nouvelles. La traduction latine est l'œuvre de Dom Parisot, moine bénédictin de la Congrégation de France, élève de M. Graffin.

M. Duval présente quelques observations sur les types employés pour l'impression du livre de M. Graffin et sur la vocalisation du texte, tout en rendant pleine justice à la valeur de cet ouvrage. M. le Président s'associe à ce sentiment et ajoute que la Société asiatique ne peut qu'applaudir à l'œuvre considérable entreprise par M. l'abbé Graffin, et souhaiter qu'elle soit menée à bonne fin.

M. Drouin communique à la Société des monnaies de bronze de l'époque sassanide et donne quelques explications sur les divers alphabets employés dans le monnayage de cette dynastie (voir ci-après, p. 165).

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE
AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JANVIER 1895.

SUR QUELQUES MONNAIES, EN BRONZE, DE L'ÉPOQUE SASSANIDE.

Le monnayage sassanide ne comprend guère que des drachmes d'argent. Les monnaies d'or sont tellement rares qu'on les considère plutôt comme des médailles frappées à l'occasion d'événements et à très petits nombres d'exemplaires. Les monnaies de cuivre sont également très rares; celles que l'on possède sont d'un grand module pour le haut empire et d'un plus petit module pour l'époque postérieure. Généralement très mal conservées, très frustes, grossièrement frappées, elles portent cependant des traces de légende en caractères pehlvis, comme les drachmes. La monnaie d'argent est très abondante et on en trouve, pour ainsi dire, tous les jours dans le sol de la Perse; il est inexplicable que, dans ces trouvailles, il ne se rencontre jamais de pièces de cuivre. Celles que j'ai l'honneur de communiquer à la Société ont été rapportées par M. Édouard Blanc, membre de la Société de géographie, avec des manuscrits orientaux et des objets d'art, d'un voyage dans le Turkestan[1]. Elles ont été trouvées par lui dans des fouilles qu'il a faites à Samarcande, à Djizak et à Tchinaz. Complètement inédites et présentant un type et des caractères jusqu'ici inconnus dans la numismatique sassanide, elles ont été trouvées non dans le sol de l'Iran, mais de l'autre côté de l'Oxus. Cette double circonstance de nouveauté et de lieu d'origine rend donc ces monnaies particulièrement intéressantes.

Elles portent d'un côté le buste (tourné à gauche) d'un souverain, avec la chevelure sassanide, mais sans diadème ni couronne; un simple bandeau noué par derrière entoure le

[1] Je me suis plus spécialement occupé de ces monnaies dans un article qui a paru dans la *Revue numismatique* (1er trimestre de 1895).

front. Tout autour, une légende d'environ trente caractères très serrés. Au revers, l'autel du feu, mais sans les assistants, et une légende en plusieurs parties séparées par le pyrée. L'écriture de ces deux légendes n'est pas la même que celle des monnaies royales sassanides; il est facile de voir, à la forme carrée des caractères, qu'elle appartient à l'alphabet araméen usité en Perse, à côté du pehlvi, et auquel on a donné différents noms, parmi lesquels l'appellation de *chaldéo-pehlvi* me paraît la plus claire. Cet alphabet araméen, sorte d'écriture populaire, descend directement de l'alphabet de l'époque arsacide dont nous avons des spécimens par des monnaies; le pehlvi proprement dit n'en vient pas, ce sont deux alphabets qui ont dû se développer côte à côte en même temps que celui des monnaies persépolitaines qui s'est créé et a évolué de son côté. C'est avec Ardéchir Ier Pâpekân qu'apparaît pour la première fois l'écriture pehlvie que l'on peut appeler le *pehlvi royal* qui, malgré ses transformations inévitables pendant le cours de quatre siècles, n'en conserve pas moins son caractère propre.

Ce pehlvi se trouve sur des monnaies et sur des bas-reliefs, d'où deux variétés de pehlvi royal : la forme lapidaire et la forme monétaire. L'écriture lapidaire se rencontre sur les monuments bien connus de :

Naksh-i Roustam (inscriptions de l'époque d'Ardéchir Ier, 226-241 de Jésus-Christ, et de Narsès, 283-302);

Naksh-i Radjeb (Sapor Ier, 241-272; — Hormisdas Ier, 272-273);

Hâdji-âbâd (Sapor Ier);

Pâï-kûli (Bahram II, 273-276);

Shâhpûr (Narsès);

Tak-i Bostân (Sapor II, 309-379, et Sapor III, 383-388);

Takht-i Djemchid (Hormisdas Ier et Sapor III).

Les plus récentes, comme l'on voit, sont de la fin du IVe siècle sous Sapor III. A partir de cette époque, le pehlvi monumental disparaît de l'épigraphie sassanide, pendant que l'écriture monétaire suit son cours.

L'écriture araméenne ou chaldéo-pehlvie est employée dans les inscriptions bilingues (pehlvi, chaldéo-pehlvi) ou trilingues (avec le grec) de :

Naksh-i Roustam (celle d'Ardéchir Ier);

Naksh-i Radjeb (celle de Sapor Ier);

Hâdji-âbâd et Pâï-kûli.

Cette dernière inscription, qui date du règne de Bahram II (fin du IIIe siècle), est la plus récente. A partir de cette époque, il n'y a plus que des inscriptions unilingues; le chaldéo-pehlvi ne se trouve, en effet, sur les monuments lapidaires qu'à côté du pehlvi. Il était sans doute d'un usage très répandu et, vraisemblablement, tous les édits royaux, les prescriptions et ordonnances et tous les documents officiels étaient écrits dans les deux langues perse et araméenne, ayant chacune leur alphabet.

L'emploi du chaldéo-pehlvi sur les monnaies royales n'a jamais été constaté : sur la face comme sur le revers de ces pièces, les légendes sont toujours dans la même écriture, c'est-à-dire dans le pehlvi proprement dit qui restait l'écriture officielle. On devait donc conjecturer *a priori* que des monnaies frappées avec des légendes en écriture araméenne ne pouvaient pas sortir des ateliers royaux. C'est en effet ce qui ressort de l'examen attentif des pièces qui font l'objet de cette notice. La forme du buste du personnage et la direction de la tête indiquent que ces monnaies ont été frappées par un prince vassal ou un gouverneur de province, auquel le grand roi avait concédé le droit de battre monnaie. Cette concession n'avait été faite sans doute qu'à la condition de ne se servir que du bronze, de n'employer que l'écriture populaire araméenne, et de ne mettre son nom que sur le revers de la pièce, l'avers étant réservé à la titulature du Shâhânshâh. On sait que, sur leurs monnaies d'argent, les premiers rois sassanides avaient le protocole suivant : *Mazdaizn Bagi malkân malkâ Irân v Anirân minotchetri men Yazdân* « le mazdéen, le divin X..., roi des rois de l'Iran et de l'Aniran, de semence céleste des Dieux ». Sur nos pièces de bronze, la légende

est un peu plus courte. Voici celle que l'on lit en écriture chaldéo-pehlvie : *Bagi Auhrmazdi malkîn malkâ Irân minotchetri.* On remarque le pluriel araméen *malkîn* au lieu du pluriel perse *malkân.*

L'absence de types spéciaux nous empêche de donner la transcription des deux légendes, ce qui aurait montré la différence des deux écritures. Sur le revers se trouve le nom du vassal, *Ardamitra,* avec d'autres mots, probablement des épithètes, que je n'ai pu déchiffrer d'une manière certaine, mais qui, à coup sûr, ne renferment pas le titre de *malkâ.* Le nom *Auhrmazdi* nous indique que ces pièces ont été frappées sous Hormisdas Ier ou même Hormisdas II, c'est-à-dire au commencement du IVe siècle, par un prince subalterne ou un gouverneur de province (un *shatardar,* comme on disait alors en pehlvi pour remplacer l'ancien mot *kshatrapa* qui n'était plus usité dans la langue administrative).

A partir du IVe siècle, pendant que le pehlvi royal se développe et devient le pehlvi cursif des manuscrits, le chaldéo-pehlvi disparaît comme écriture et se transforme pour donner naissance à d'autres alphabets de l'Iran, que nous retrouverons peut-être un jour.

E. DROUIN.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 11 janvier 1895.)

Par l'India Office : *Epigraphia Carnataca, Inscriptions in the Myssore district,* by L. Rice. Mangalore, 1894; in-4°.

— *Journal of the China branch of the Royal Asiatic Society.* Vol. XXVI, 1891-1892. Shanghaï, 1894; in-8°.

— *Report on publications issued and registreed in British India 1893.* Calcutta, 1894; in-4°.

Par la Société : *Journal asiatique,* septembre-octobre 1894. Paris; in-8°.

— *Société de géographie, Comptes rendus*, n° 17. Paris, 1894; in-8°.

— *Bulletin archéologique du Comité des Travaux historiques et scientifiques*, année 1893, n° 3; in-8°.

— *Bulletin de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, 5e série. Tome Ier, n° 2. Septembre-novembre 1894; in-4°.

Par les éditeurs : *Polybiblion*, parties technique et littéraire, décembre 1894; in-8°.

— *Bolletino*, nos 215, 216. Firenze, 1894 ; in-8°.

— *Revue critique*, n° 52. Paris, 1894; in-8°.

— *The sanscrit critical Journal*, December, n° 12. Woking, 1895; in-8°.

Par les auteurs : le P. Scheikho, *Kitâb schuarâ al-naṣiriah* (Poètes chrétiens arabes), 4 volumes. Beyrouth, 1894; in-8°.

— R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Bar Bahlule*, fasciculus quartus. Parisiis, 1894; in-4°.

— Graham Sandberg, *Handbook of colloquial Tibetan*. Calcutta, 1894; in-8°.

— H. Cordier, *Revue de l'Extrême-Orient*, 1re année, tome Ier, 1882; in-8°.

— Charencey, *Les déformations crâniennes et le Concile de Lima*. Amiens, 1894; in-8°.

— Ghalib Edhem, *Lettre sur quelques monnaies des Danishmend*, 1893; in-°.

— A. Schiefner, *Die nepalischen assamischen und ceylanischen Münzen des asiatischen Museums*. 1894; in-4°.

— E. Cosquin, *Les contes populaires et leur origine* (extr.). Paris, 1895; in-8°.

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1895.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance précédente; la rédaction en est adoptée.

M. le Président communique à la Société une circulaire du Ministère de l'instruction publique invitant toutes les sociétés savantes de France à indiquer au Ministère les dates de fondation, d'autorisation et, s'il y a lieu, de reconnaissance légale de chacune d'elles.

Est reçu membre de la Société :

M. THUREAU-DANGIN (François), élève de l'École des hautes études, demeurant à Paris, rue Garancière, 11 ; présenté par MM. Halévy et Carra de Vaux.

M. le Président présente l'ouvrage de M. Basset, intitulé : *Notice sommaire de deux bibliothèques de Lisbonne;* il signale la richesse des renseignements et l'utilité des indications bibliographiques fournis par l'auteur.

M. Drouin présente, au nom de M. Allan Cunningham, de Londres, les trois parties d'un important mémoire du major général Sir A. Cunningham, son père, sur les derniers Indo-Scythes (*later Indo-Scythians*) ; ce mémoire est la réimpression d'articles qui ont paru dans le *Numismatic Chronicle*. Le Président exprime les remerciements de la Société pour l'envoi de cet ouvrage.

M. Barbier de Meynard étant obligé de partir avant la fin de la séance, M. Senart prend la présidence.

M. Senart présente à la Société une notice de M. Cordier sur M. James Darmesteter; cette notice, rédigée en anglais, a paru dans le *Journal de la Société asiatique de Londres.*

M. l'abbé J.-B. Chabot présente un livre qu'il vient de publier : l'*Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche nestorien (1281-1317), et du moine Rabban Çauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287)*. M. Rubens Duval rendra prochainement compte de cet ouvrage dans le *Journal asiatique.*

M. Senart offre à la Société les moulages des pierres sur lesquelles sont gravées les inscriptions, la plupart en caractères inconnus, découvertes par le major Deane et publiées par M. Senart lui-même dans les cahiers de septembre-octo-

bre et de novembre-décembre 1894 du *Journal asiatique*. Les originaux se trouvent au musée de Lahore.

M. Halévy présente les considérations suivantes sur quatre noms sémitiques dont l'interprétation a rencontré jusqu'ici de sérieuses difficultés. Ce sont les noms d'homme *Heyân* et *Panthéra*, le nom de dieu *Šadrapa* et le nom de mois *Nissan*.

M. Max Müller, de Philadelphie, a signalé dernièrement dans les inscriptions égyptiennes le nom d'un roi hyksos écrit *Ḥeyân*. M. Halévy y voit le roi nommé Ἰάννας par Manéthon et le rapproche du nom du roi de Sam'al, Hayân, fils de Gabbaru, qui est purement sémitique. Il fait remarquer que le sémitisme de la dynastie des Hyksos a été dégagé par lui à l'aide du nom d'un autre roi de cette dynastie, Pachnan, dans lequel il a supposé l'article égyptien *pa* et le nom du pays de Chanaan, qui est naturellement hébréo-phénicien.

Le nom de *Panthéra* ou *Panthéris* a été donné au père de Jésus par les Juifs. C'est pure malveillance de leur part, disent les pères de l'Église. M. Halévy montre, au contraire, qu'on reconnaît dans ce nom le mot targumique *Panthérin* (פנטרין) qui désigne la pierre précieuse appelée *Iašphé* (ישפה), en hébreu. Par suite de l'analogie des mots *Joseph* et *Jašphé*, ceux qui s'appelaient *Joseph* avaient souvent leur nom aramaïsé sous la forme de *Panthérin*.

Le dieu écrit en araméen *Šadrapa* (שדרפא) est orthographié en grec Ξαθράπης. D'après M. Halévy, c'est le dieu assyrien *Nusku* qui est le gouverneur de plusieurs dieux, notamment de Bel et d'Anou.

M. Halévy rappelle enfin que la néoménie du premier mois de l'année assyro-babylonienne était la plus grande fête de l'année, ou, comme le disaient les Babyloniens, *isinnu rabu* « un grand *isinnu* »; il est donc probable que le mot *isinnu* a précisément formé le nom de *Nisannu* ou *Nisinnu* qui désigne ce mois.

Après quelques observations de MM. Rubens Duval et de Charencey au sujet de cette communication, la séance est levée à 5 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 8 février 1895.)

Par l'India Office : *Bibliotheca Indica.* New series, nos 847, 848, 849. Calcutta; 1894.

— *Indian Antiquary,* November and December. Bombay, 1894; in-4°.

Par le gouvernement néerlandais : Van den Berg, *Fatḥ el-qarîb, la révélation de l'Omniprésent.* Leide, 1895; in-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique: Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, *Catalogue des bronzes de la Société archéologique d'Athènes,* par A. de Ridder. Paris, 1894; in-4°.

— *Journal des Savants,* novembre et décembre 1894. Paris; in-4°.

Par la Société, *Comité de conservation de l'art arabe,* exercice 1893, fascicule xe. Le Caire, 1894; in-8°.

— *Société de géographie, Comptes rendus* 1894, nos 18 et 19, et n° 1, 1895. Paris; in-8°.

— Ibid., *Bulletin,* 7e série, tome V, 3e trimestre 1894. Paris; in-8°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg,* décembre 1894; in-4°.

— *Transactions and proceedings of the Japan Society.* Vol. II. London, 1894; in-4°.

— *Atti della Accademia dei Lincei,* anno CCXCI, 1894, seria va. Vol. II, parte II. Roma, 1894; in-4°.

— *Rendiconti. . .,* seria va. Vol. III. Fasc. 10. Roma, 1894; in-4°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society,* January 1895. London; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue archéologique*, septembre-octobre 1894. Paris; in-8°.

— *The Geographical Journal*, January and February 1895. London; in-8°.

— *The sanscrit critical Journal*, January 1895. Woking; in-8°.

— *Revue indo-chinoise illustrée*, août 1894. Hanoï; in-4°.

— *Bolletino*, nos 217, 218. Firenze, 1895; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, janvier 1895. Paris; in-8°.

— *Le Muséon*, janvier 1895. Louvain; in-8°.

— *Journal asiatique*, nov.-déc. 1895. Paris; in-8°.

— *Publications de la Société des études juives : Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, réunis, traduits et annotés par Th. Reinach. Paris, 1895; in-8°.

Par les auteurs : F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Fascicule II. Bruxelles, 1894; in-folio.

— R. H. Charles, *The Ethiopic version of the Hebrew Book of Jubilees*. Oxford, 1895; in-4°.

— J. Halévy, *Revue sémitique*, janvier 1895. Paris; in-8°.

— A. Leclère, *Cambodge, contes et légendes recueillis et publiés en français*. Paris, 1895; in-8°.

— R. Graffin, *Patrologia syriaca*, I. Paris, 1894; in-8°.

— Hirth. *Über den Schiffsverkehr von Kinsay zu Marco Polo's Zeit*, 1894; in-8°.

— R. Basset, *Notice sommaire sur les manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne*. 1895; in-8°.

— Le même, *Étude sur les dialectes berbères*. Paris, 1894; in-8°.

— Stein, *Catalogue of sanscrit manuscripts in the library of the Maharaja of Jammu and Kashmir*. Bombay, 1894; in-4°.

— Dr. Fr. Hirth, *Supplément au volume V du T'oung-Pao, Die Länder des Islâm nach chinesischen Quellen*. Leiden, 1894; in-8°.

— Seidel, *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen I Jarhgang*, 1 Heft. Berlin, 1895; in-4°.

— E. B. Cowel, *The Jataka*, vol. I, translated by R. Chalmers. Cambridge, 1895; gr. in-8°.

— Dr. Knut L. Tallqvist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû*. Leipzig, 1895; in-4°.

— Dr. J. D. de Leon, *El Instructor*, n°s 7 et 8. Aguascalientes; in-4°.

UNE INSCRIPTION ARABE DU XIVe SIÈCLE

PROVENANT DE FEZ (MAROC),

PAR

M. E. HÉLOUIS,

CONSUL DE FRANCE EN MISSION.

L'inscription que nous publions aujourd'hui provient de l'ancienne construction connue à Fez sous le nom d'*El-Mederça el-Bou-Inania*. Elle se trouvait encastrée dans l'épaisseur du mur où avait été pratiquée l'ouverture de la porte d'entrée intérieure de ce collège. Cette inscription, dont l'original est entre nos mains, se compose de vingt-quatre carreaux émaillés à reflets métalliques avec caractères noirs sur fond blanc. Elle forme deux panneaux distincts de 0 m. 83 de long sur 0 m. 24 de haut. Chaque panneau est entouré d'une baguette noire formant cadre. Sur le fond sont tracées au trait et en noir également de grêles volutes le long desquelles s'épanouissent des rinceaux d'un dessin aussi ferme qu'élégant.

Les caractères ne pouvant, par leur très grande netteté, autoriser d'autre lecture que celle que nous avons adoptée, nous pensons que la simple transcription en sera suffisante.

TRANSCRIPTION.

أَنَا مَجْلِسُ ٱلْعِلْمِ بَٱحْلُلْ بِهِ   تَكُنْ كَيْفَ أَمَّلْتَ فَرْدًا عَلِيمَا
بَنَانِي إِمَامُ ٱلْهُدَا فَارِسُ   بِنَالِ ٱلْعُلَى وَٱلثَّوَابَ ٱلْجَسِيمَا

TRADUCTION.

Je suis le cénacle de la science. Fais de moi ta demeure et tu deviendras, comme tu l'espères, un savant unique.

C'est Faris, le pontife [qui vous guide dans la voie] de la bonne direction, qui m'a construit. Puisse-t-il acquérir ainsi la grandeur et [des droits dans l'autre vie à] une récompense considérable.

Le mètre متقارب à huit pieds auquel appartient ce distique nous oblige à lire أَمَّلْتَ au lieu de أَمَلْتَ sans techdid, plus correct.

Il résulte de ce qui précède que la construction de la M'derça (prononciation marocaine vulgaire du mot مَدْرَسَة) Bou 'Inania est due à un personnage qui portait le nom de Faris. Ibn Khaldoun nous apprend qu'il ne saurait s'agir que d'Abou 'Inan Faris, douzième sultan mérinide.

La vie agitée de ce souverain et la prédilection qu'il témoignait aux savants font de lui une des figures intéressantes de la dynastie des Benou Merin. Son histoire mérite donc d'être résumée en quelques traits rapides.

Nous aurons ainsi l'occasion de parler plus amplement de l'édifice dont cette inscription faisait partie.

Au mois de mars 1347, le sultan mérinide Abou-l-Haçan Ali, se proposant d'entreprendre une expédition dans l'Ifriqia (Tunisie actuelle), confiait à son fils Abou 'Inan[1], dont il prisait fort les mœurs pures et l'esprit studieux, la vice-royauté du Maghrib central, avec résidence à Tlemcen.

Au cours de l'année suivante, Abou 'Inan apprenait que

[1] *Hist. des Berbères*, de Slane, IV, p. 248.

son père avait essuyé, le 10 avril, une sanglante défaite près de Kairouan. Le bruit de sa mort parvint même jusqu'à Tlemcen. Feignant d'ajouter foi à cette nouvelle qui avait été bientôt démentie et abusant sans scrupule de la situation exceptionnelle que lui avait créée l'affection de son père, Abou 'Inan résolut de s'emparer du pouvoir suprême et ne négligea rien pour assurer le succès de ses ambitieuses visées[1]. A ce même moment, l'émir Mansour, fils d'Abou Malek et petit-fils du sultan Abou-l-Haçan Ali en même temps que son lieutenant à Fez, sous le prétexte de rassembler des troupes pour voler au secours de son grand-père, faisait secrètement des préparatifs pour assurer sa propre indépendance[2].

A cette nouvelle, Abou 'Inan quitte Tlemcen et se dispose à aller attaquer ce compétiteur dangereux. Après l'avoir défait près de Taza, il le poursuit jusque sous les murs de Fez où il arrive en juillet 1348. Après un siège de quelques jours, il s'empare de la ville dont la chute lui assure la paisible possession du Maroc[3].

Cependant le sultan Abou-l-Haçan apprenait les événements dont le Maghrib central était le théâtre et se proposait d'y rétablir son autorité. Déterminé à la lutte, Abou 'Inan parvient, par une série de concessions nécessaires et de menées adroites, à susciter contre son père de nombreuses compétitions de prétendants hafsides qui s'emparent des villes importantes de l'Algérie et forment de la sorte entre le Maroc et l'Ifriqia un rempart de principautés indépendantes. Il réussit en même temps à leur imposer l'obligation de défendre ses nouveaux États contre toute agression venant de l'Est[4]. Aussi quand En-Nacir, fils d'Abou-l-Haçan, à la tête d'une expédition dont le sultan lui avait confié le commandement, chercha, en prenant la route de Biskra, à tourner

[1] *Hist. des Berbères*, de Slane, IV, p. 271.
[2] *Ibid.*, p. 273.
[3] *Ibid.*, p. 275.
[4] *Ibid.*, p. 280, 281.

la barrière que la prévoyance de son frère lui avait opposée, il fut arrêté dans sa marche par le gouverneur indépendant de Tlemcen et contraint de rejoindre son père à Alger[1]. Un pareil insuccès devait bientôt être réservé à une tentative du sultan lui-même qui, parti de cette dernière ville avec son armée, fut battu, en 1349, par le même adversaire et vit périr son fils En-Nacir dans le combat. Abou-l-Haçan, dont les possessions autrefois si étendues avaient ainsi successivement échappé à son autorité, s'enfuit vers Sidjilmassa[2]. Abou 'Inan se lança à sa poursuite et, ne lui laissant plus un instant de trêve, l'obligea à se diriger vers Maroc où il ne tarda pas à le rejoindre et à lui infliger, le 8 mai 1350[3], une sanglante défaite qui mit fin à sa précaire souveraineté. Abou-l-Haçan, découragé, mourut à Maroc le 21 juin 1351, après avoir donné, par une proclamation solennelle, sa sanction à l'usurpation de son fils[4].

Abou 'Inan, devenu, à la mort de son père, possesseur incontesté du Maroc, reprit successivement Tlemcen, Bougie et Constantine sur les princes que, par une habile politique, il y avait laissés exercer une ombre de pouvoir, mais il ne put parvenir à s'emparer de la Tunisie. Ces soins donnés à la consolidation de son autorité sur le sol africain ne l'empêchaient pas de surveiller et de punir, en cas de besoin, les agissements de ses lieutenants en Espagne ou ses domaines s'étendaient jusqu'à Ronda, au nord-est de Gibraltar.

Abou 'Inan mourut à Fez, le 29 novembre 1358, après quelques jours de maladie. Le dénouement fatal fut précipité, assure-t-on, par ceux de son entourage qui redoutaient les conséquences du retour à la santé du souverain moribond, dont ils avaient eu l'imprudence d'escompter la succession en faisant proclamer prématurément son fils Saïd[5].

[1] *Hist. des Berbères*, de Slane, IV, p. 262.
[2] *Ibid.*, p. 265-267.
[3] *Ibid.*, p. 290.
[4] *Ibid.*, p. 291.
[5] *Ibid.*, p. 293-317.

Au nombre des savants qu'Abou 'Inan avait su attirer à sa cour figurait le célèbre historien Ibn Khaldoun. Cet auteur raconte, dans son autobiographie[1], qu'appelé au Maroc par ce sultan en 1354, il en reçut un accueil distingué et devint l'année suivante son écrivain. Il occupa ces fonctions pendant plus d'un an et ne les perdit qu'à la suite d'intrigues qui indisposèrent contre lui son nouveau maître. Ibn Khaldoun se plaît d'ailleurs à reconnaître qu'il a été, par son imprudence, l'instrument de sa propre disgrâce et ne semble pas tenir rigueur à la mémoire d'Abou 'Inan. Quoi qu'il en soit, il n'en resta pas moins sous les verrous jusqu'à la mort du sultan.

Le voyageur marocain Ibn Batoutah et le rédacteur de ses récits, son compatriote Ibn Djozay[2], tous deux contemporains d'Abou 'Inan, comblent ce souverain de louanges et font de lui un portrait dans lequel, passant sous silence le récit peu flatteur pour lui de son usurpation, ils s'étendent longuement sur sa mansuétude et sa clémence et citent avec éloges son indomptable courage. Ils vantent également sa vaste érudition, son zèle pour la science, sa sympathie pour les savants, son inépuisable générosité et l'intelligente prévoyance de son administration. Parlant ensuite des plus belles actions du sultan, ils mentionnent brièvement au nombre de celles-ci « la construction du grand collège dans l'endroit appelé *Château*, tout près de la citadelle de Fez; il (cet édifice) n'a pas son pareil dans tout le monde habité pour la grandeur, la beauté, la magnificence, la quantité d'eau et l'avantage de l'emplacement.

« Je n'ai vu, ajoute l'un d'eux, aucun collège qui lui ressemble ni en Syrie, ni en Égypte, ni dans l'Iraq, ni dans le Khoraçan[3]. »

Cette description sommaire de la Madraçah qui nous occupe ne satisferait que médiocrement notre curiosité, si nous

[1] *Notices et Extraits*, XIX, 1re partie, p. XXXIII à XXXVI.

[2] Ibn Batoutah, IV, p. 337 et suiv.

[3] Ibn Batoutah, IV, p. 352.

ne possédions pour la compléter le récit plus détaillé de Léon l'Africain que nous transcrivons dans son intégralité :

« Il y a dans la cité deux colleges d'vne belle structure, et embellis de mosaique, auec les architraues entaillez. L'vn d'iceus est paué de maiolique, et l'autre de marbre, ayans beaucoup de chambres, mais l'vn plus que l'autre, car celuy qui en a le plus, en contient iusques au nombre de cent, et l'autre moins : et furent tous deux edifiez par plusieurs Roys de la maison de Marin, qui rendirent l'vn à vne merueilleuse grandeur et beauté : et le feit fabriquer le Roy Habu Henon, qui y dreça vne belle fontaine de marbre, contenant autant que deux tonneaux : et au dedans passe vn petit fleuue par vn canal, qui a le fons bien poly, et les bors de marbre et maiolique. Puis s'y voyent troys loges auec les cuues couuertes d'vne industrie admirable, ou sont drecées des colonnes à huit angles, et vne chacune est attachée à la muraille, étans de diuerses couleurs, soûtenant certains arcs enrichis de mosaique, d'or fin et pur azur. Le couuert est fait en beau compartiment, de menuserie tres excellente, et bien ordonee : puis hors les portiques y a des retz en mode de ialousies, par lesquelles ceux qui sont dedans peuuent veoir dehors sans estre aperceus. Les murailles sont toutes reuuétues de maiolique de la hauteur d'un homme, et plus, avec des vers qui sont affigez contre les paroys tout autour du collège, par lesquels on peut sauoir lan ou il fut fondé : et plusieurs autres qui sont composez à la louenge du fondateur d'iceluy, qui est le roy Habu Henon : et sont les lettres en grosse forme de maiolique, sus un champ blanc : tellement qu'on en peut faire lecture dassez loing. Les portes sont de cuiure, auec ouurages qui les decorent fort, et celles des chambres, sont de boys bien entaillé. Il y a en la grande sale ou se font les oraisons vne chaire à neuf marches toutes d'yuoyre et d'hebene, chose certes, non moins plaisante et somptueuse, que digne d'admiration. Jay ouy affermer à plusieurs qui l'auoyent semblablement entendu reciter à

d'autres, que le Roy print enuie (le college rendu en son entiere perfection) de ueoir le liure des contes, pour sauoir quelle somme d'argent estoit allée à la fabrique d'iceluy: mais il n'eut pas feuilleté la moindre partie du liure, qu'il trouua de depence pour quarante mile ducats, qui luy causa vne si grande merueille, que sans plus y regarder apres l'auoir déchiré, le ieta dans le petit fleuue qui passe par le college : allegant ces deux vers d'un auteur arabe, dont le sens est tel :

Ce qui est beau n'est cher, tant grande en soyt la somme,
Ny trop se peut payer chose qui plaist à lhomme.

Mais il y eut vn tresorier appellé Hibnulagi, lequel en auoit tenu conte, et trouua qu'on auoyt dependu quatre cens octante mile ducats[1]. »

On remarquera que les détails fournis par Léon l'Africain sur « les vers qui sont affigez contre les paroys » concordent entièrement avec ceux que nous avons donnés au commencement de cette notice.

Nous nous sommes estimé d'autant plus heureux de recueillir ces indications dans la relation naïve de cet explorateur consciencieux que nous n'avons jamais pu, malgré plusieurs séjours assez prolongés dans la ville de Fez, parvenir à pénétrer dans la Madraçah dont il s'agit. Bien plus, il nous a été même impossible de trouver des indigènes qui consentissent à nous en faire une description détaillée.

Il nous reste maintenant à essayer de déterminer approximativement la date de cette inscription. Les auteurs arabes que nous avons eus à notre disposition ne nous ont fourni à cet égard aucune indication. Nous avons alors recherché si nous ne relèverions pas, dans l'inscription elle-même, l'existence d'un de ces chronogrammes si fréquents dans l'épigraphie arabe. A cet effet, nous avons additionné, suivant la méthode connue, la valeur conventionnelle attribuée par les

[1] Léon l'Africain, édit. franç. de 1556, p. 131.

Africains[1] à chacune des lettres de l'alphabet contenues dans les différentes parties de ce distique. Nous avons ainsi trouvé pour le premier hémistiche (*ce qui serait l'unique exemple d'un chronogramme à cette place*) 752 qui représenterait l'année de l'hégire (1351 de J.-C.) pendant laquelle il se peut que les travaux de cet édifice aient été terminés. Mais l'objection dont nous venons de parler semble si forte qu'il paraît préférable de renoncer à cette conjecture et de ne voir dans le total obtenu qu'une simple coïncidence due à une disposition fortuite des lettres entrant dans la composition de cet hémistiche.

Quoi qu'il en soit, il est probable que la construction de la Madraçah n'a dû avoir lieu que postérieurement au 21 juin 1351, date à laquelle la mort du sultan Abou-l-Haçan assurait à Abou 'Inan la tranquille jouissance de son usurpation et lui permettait de donner ses soins à l'embellissement de la capitale septentrionale de ses États.

[1] On sait (*Grammaire arabe de Sacy*, 2e édit., vol. I, § 9 et 10, p. 8 et 9) que lorsque les Arabes d'Orient avaient voulu donner une valeur numérique aux lettres de leur alphabet, ils avaient formé avec celles-ci les huit mots fictifs et insignifiants qui se suivent dans l'ordre indiqué ci-dessous :

ضظغ	ثخذ	قرشت	سعفص	كلمن	حطي	هوز	ابجد
8	7	6	5	4	3	2	1

tandis que les Africains adoptaient une classification qui ne différait de la précédente que pour les cinquième, sixième et huitième mots, qu'ils composaient ainsi :

ظغش	قرست	صعفض
8	6	5

Ce qui revient à dire

qu'en Orient le	س =	60	et en Occident	300;
—	ص =	90	—	60;
—	ش =	300	—	1000;
—	ض =	800	—	90;
—	ظ =	900	—	800;
—	غ =	1000	—	900.

BIBLIOGRAPHIE.

THE LIFE OF RABBAN HORMIZD and the foundation of his monastery at Al-Kôsh, a metrical discourse by Waḥlê surnamed Sergius of Adhorbaijan; the syriac text edited with glosses, etc., from a rare manuscript by E. A. WALLIS BUDGE, Keeper of the Department of Egyptian and Assyrian antiquities in the British Museum. *Semitische Studien, Ergänzungshefte zur Zeitschrift für Assyriologie, herausgegeben von Carl Bezold, Heft 2-3.* Berlin, 1894, in-8°, VIII et 168 pages.

L'auteur du poème syriaque que publie M. Budge était, comme le savant éditeur nous l'apprend, un moine du couvent de Rabban Hormizd, nommé Sergis et originaire de l'Adherbaijân[1]; mais il est muet sur le temps où il vivait. Ce poème se trouve avec une *Vie d'Hormizd* en prose dans un manuscrit conservé dans le monastère de ce saint nestorien. Lors de son voyage en Orient, M. Budge se procura une copie de ce manuscrit; il a donné, dans le premier volume de son ouvrage intitulé *The Book of the Governors*, p. CLVII-CLXVII, une analyse, accompagnée d'extraits syriaques, de *La Vie* en prose écrite par Simon, disciple de Mâr Iozadaq, un contemporain et un ami de Rabban Horzmid, qui vivait au VII[e] siècle. Quand on compare le poème de Sergis avec cette analyse, il devient évident que Sergis avait sous les yeux *La Vie* en prose, dont il rapporte fidèlement les divers récits en les ornant d'un bizarre vêtement poétique, comme on le verra plus bas. C'est aussi la rédaction de Simon qui a dû

[1] Cette notice se trouve dans le prologue et l'épilogue du poème. Dans le prologue on lit : ܕܝܗܒ ܠܗ ܦܘܢܝܐ ܒܒܣܝܡܐ : ܕܡܪܝ ܣܪܓܝܣ ܐܕܘܪܒܝܓܢܝܐ «qui porte le nom (c'est une agréable dénomination) de Mâr Sergis, de l'Adherbaidjân.» M. Budge a compris que le nom de l'auteur était *Wahlé* et son surnom *Sergius*.

servir de canevas à l'homélie d'Emmanuel de Beith-Garmaï et à une autre homélie de peu d'intérêt, composée par Adam d'Aqra [1].

Le poème de Sergis comprend, en dehors du prologue et de l'épilogue, vingt-deux chapitres ou chants, correspondant aux vingt-deux lettres de l'alphabet syriaque. D'étendue diverse, ces chants se composent de vers rimés de douze syllabes, se divisant en trois mesures de quatre pieds et accouplés deux par deux ; dans chaque chant, tous les vers se terminent par la lettre de l'alphabet à laquelle le chant correspond.

On trouve des compositions poétiques d'un genre analogue dans le *Liber thesauri* du P. Cardahi, mais ce qui fait le caractère particulier de l'œuvre de Sergis, c'est une recherche exagérée de mots inusités, de néologismes d'une singulière audace, de locutions détournées de leur sens usuel. L'auteur semble, à l'instar d'Abdischo de Nisibe dans son *Livre du Paradis*, vouloir disculper la langue syriaque du reproche de pauvreté, et montrer qu'elle peut rivaliser en richesse avec l'arabe. Il en arrive à composer de véritables rébus, dont on n'aurait la clef qu'en feuilletant les lexiques de Bar Ali et de Bar Bahloul, si un commentaire marginal n'épargnait au lecteur ce travail, en reproduisant les gloses explicatives de ces lexiques. C'est en effet à Bar Ali et à Bar Bahloul que Sergis doit souvent sa science linguistique, et tout porte à croire qu'il a écrit de sa propre main les gloses marginales qui éclairent le texte.

Quelques exemples montreront jusqu'à quel point peut aller l'artifice en pareil cas : le nom biblique *Argob* ܐܪܓܘܒ est employé dans le sens de « vision », v. 1168, parce que

[1] Ces deux homélies se trouvent dans le *Liber thesauri de arte poetica Syrorum*, publié par le P. Cardahi, p. 102 et 142. M. G. Hoffmann a traduit la première dans ses *Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer*, p. 19 ; comp. *ibid.*, p. 179. La différence du nom de l'idole, appelée *Zakkai* dans Emmanuel et *Mat'yai* dans Simon et Sergis, ne suffit pas pour indiquer une autre source.

les lexiques y voyaient les mots « vision de l'élevé » רְאִי גָּבֹהַ — *Kédar* ܩܺܕܳܪ, signifie « lieu obscur, enfer », v. 3193, parce qu'il est expliqué par ܚܫܘܟܐ dans BB.; — ܦܠܡܘܢܝ = « introduit », v. 1982, parce qu'on lui attribuait ce sens dans le passage de Daniel, VIII, 13; — ܗܪܐܝܠ = « autel », v. 2287, sens et forme altérés des lexiques pour le הַרְאֵל d'Ézéchiel; — ܪܓܠ = « regarder », v. 2347, 3000 et 3034, sens que les lexiques donnent à ce mot dans le passage très douteux de Habbacouc, III, 5; — ܪܥܡܣܣ *Ramsès*, v. 2705, veut dire « effroi », suivant l'étymologie fantaisiste des lexiques [1]; — ܩܝܣܘܣ « mauvais désir », v. 2720, avec la glose ܪ̈ܓܬܐ ܥܣܝܩܬܐ que l'on retrouve dans quelques manuscrits de Bar Bahloul. En fait c'est le grec *κισσός* que Bar Bahloul explique par *une espèce de buisson* ܓܢܣܐ ܕܣܢ̈ܝܐ. Un lecteur a compris *mœurs dépravées* et il a ajouté la glose reproduite par Sergis.

Après de tels exemples on est peu surpris que Sergis reproduise les mots estropiés par les lexiques, tels que : ܐܩܛܘܢ « bandage », v. 2434, comp. BB., 185, 6, tandis que ܐܡܩܛܘܢ, BB., 192, 23, est meilleur, si c'est le grec *μικτόν* « emplâtre », comme l'a supposé M. S. Frænkel, *Wiener Z.*, 1885, p. 185; — ܟܠܛܘܣܪ, v. 3147, avec le sens ܪܒ ܢܣܠܐ, d'après BA., n° 4729; BB., donne plus exactement ܟܠܛܘܠܪܐ = *χαρτουλάριος*, expliqué par « secrétaire intime »; — ܒܓܠ « vite », v. 1771 et 1856, est emprunté aux lexiques qui l'ont sans doute inséré à tort, car il semble corrompu de ܓܓܠ; — ܩܘܪܘܕܝܠܘܣ « petit chien », v. 2710, comme dans BB., comme si c'était *κυνίδιον*, tandis que, en fait, c'est *κροκόδειλος* « crocodile ». On reconnaît facilement la source où puise Sergis, quand on compare avec les gloses de BA. et de BB. les notes 2 et 3 de la page 112,

[1] C'est également le sens qu'il a dans l'homélie d'Adam d'Aqra. Cardahi, *Liber thesauri*, p. 103, v. 14.

note 2 de la page 117, note 7 de la page 131, etc. Sergis est bien l'auteur de ces notes, car il insère dans un de ses vers, 1984, les mots : ܕܠܘܬ ܡܕܡ ܗܘ ܕܦܪܘܣܛܝ qui ne sont autre chose que la glose de BB. : ܦܪܘܣܛܝ ܗܘ ܕܠܘܬ ܡܕܡ « πρός τι a le sens de vers quelque chose ».

Les mots grecs que l'on trouve en quantité dans les lexiques forment une des richesses poétiques de Sergis.

Grâce à ses notes explicatives, cet auteur ne craint point l'embarras que pourrait causer au lecteur un double sens qu'il attribue à un même mot : ainsi ܐܬܚܠܠ, v. 2289, a le sens de « se réjouir »; il est dérivé de ܚܠܘܠܐ « repas de noces »; mais, v. 2297, il signifie « être détaché », d'après ܫܪܝܐ « ce qui est licite, libre ».

Dans le dernier chant figure toute une série d'adverbes de la manière, avec la terminaison ܐܝܬ accolée à quantité de noms, et notamment à des noms propres bibliques.

Si nous avons insisté, peut-être longuement, sur le caractère artificiel de cette composition, nous l'avons fait dans un double but. D'abord pour montrer qu'elle n'a pu être composée avant le xe siècle, à la fin duquel vivait Bar Bahloul; elle appartient certainement à une époque où le syriaque n'était plus qu'une langue littéraire. Sa date est vraisemblablement plus basse encore : Sergis était originaire de l'Adherbaidjân, or il n'est pas fait mention de nestoriens dans ce pays, avant le xiie ou même peut-être le xiiie siècle. En second lieu, nous avons cherché à indiquer dans quelle mesure cette publication devait être utilisée pour les dictionnaires syriaques en cours de publication.

Abstraction faite des mots de pure fantaisie, le lexicographe recueillera dans cette publication d'utiles matériaux. Nombre de mots qui n'étaient connus que par les lexiques orientaux et que l'on pouvait tenir pour des termes vulgaires reçoivent une consécration littéraire. D'autres sont nouveaux, mais de bon aloi. Tel est peut-être ܓܘܒܪܐ « tombeau », v. 1582 [1], qui ne

[1] Ce mot est écrit ܓܘܒܝܐ ; le mètre exigerait un mot de trois syl-

s'était rencontré que dans des inscriptions nabatéennes et que l'on croyait de source arabe. Tout récemment il a été constaté, sous la forme נסמה, dans une inscription palmyrénienne publiée par M. Nœldeke, *Z. für Assyriologie*, IX, p. 264-267; comparer G. Hoffmann, *ibid.*, p. 329 et suivantes. Également intéressants sont : ܣܡ̈ܛܐ « rang », v. 911 et 2367; ܡܣܬܡܛܠܝܢ « qui sont en rang », v. 3241, peut-être à comparer avec l'arabe سمط « rangée de perles »; — ܒܢ̈ܝ ܐܟܪܣܐ[1] « confrères », v. 1658; — ܒܠܛ « surgir », v. 1890, 1903, 1922, 1953, à comparer dans ce sens avec ܦܠܛ; — ܕܒܚܬܪܐ « offrande aux idoles », v. 2512, au lieu de ܕܘܚܬܪܐ; mais la prononciation restait la même, l'orthographe ܕܒܚܬܪܐ avait pour but de conserver intacte la diphtongue de la syllabe *zau* et d'empêcher sa simplification en *o*.

Signalons, en dernier lieu, quelques particules qui n'étaient connues que par la grammaire de Barhebræus ou le lexique de Bar Bahloul : ܟܐܟܢܐ « de même », v. 57, 1983, 2210, 2945, comparer notre *Traité de gramm. syr.*, p. 286; — ܠܘܬ « chez », avec les suffixes ܠܘܬ̈ܝܗܝܢ, ܠܘܬ̈ܗܘܢ, v. 2173, 2327, 2344, 2901, 3087, 3218, 3257; BB., 1664, 19; *Traité de gramm. syr.*, p. 278.

La nouvelle publication de M. Budge rendra, on le voit, de bons services aux études syriaques. La notation des voyelles facilite la lecture de ce texte ardu. Signalons en terminant quelques légères incorrections : p. 11, note 6, lire *formé de αὐλητρίς, -ίδος*, au lieu de λυρῳδεῖν, comparer BB., 64, 17; 950, 6; 963, 3; 1091, 4; — v. 378, ܡܩܒܪܬ au lieu de

labes; mais le sens de « tombeau » n'est pas douteux. M. G. Hoffmann m'écrit qu'il lit ܚܒ̈ܝܫܐ = ܚܒ̈ܝܫܐ « terreurs »; le sens est moins satisfaisant et le vers reste boiteux.

[1] Il faut lire ܒܢ̈ܝ ܐܟܪܣܗ au lieu de ܒܢ̈ܝ ܐܟܪܣܗ dans Gardabi, *Liber thesauri*, 143, 4, d'en bas; Hoffmann, *Auszüge*, note 153.

ܘܫܪܝܬ ; — v. 382, les mots ܐܒܘܢ ܕܗܘܐ appartiennent au vers suivant; — v. 468, ܒܢܝܟܐ au lieu de ܒܢܟܐ; — v. 608, ܕܚܡ au lieu de ܕܒܡ ; — v. 635, ܒܪܡ ܓܝܬ au lieu de ܒܪܝܡ ܓܝܬ; — v. 672, ܢܒܪܬܝܟܐ au lieu de ܢܒܪܬܝܟܐ; — v. 1003, ܕܕܝܡ ܠܒܬܢܝܟܐ au lieu de ܕܕܝܡ ܠܒܬܝܢܟܐ; — v. 1143, ܠܡܣܒܪܘ au lieu de ܠܡܣܒܪܘ; ; p. 71, note 1, σκώληξ au lieu de σκύλαξ; — v. 1522, ܦܢܪܘ = ܦܢܪܘܬܐ de πύρ, au lieu de ܚܒܪܘ; — p. 80, note 4, ܟܕܚܡ au lieu de ܟܠܠܡ; — v. 1704, ܦܒܝܠ au lieu de ܦܡܝܠ; — v. 1710, ܕܟܥܝܢ au lieu de ܕܟܥܚ; comparer v. 1719; — v, 1799, ܐܬܬܣܡܣܡܢ au lieu de ܐܬܬܣܡܣܡܘ; — v. 1869, ܠܡܘܡܒܐ au lieu de ܠܠܡܘܡܒܐ; — v. 1879, ܘܠܡܒܒܪܢܘܗܘܢ au lieu de ܠܡܒܒܪܢܘܗܘܢ comp. v. 1887; — p. 91, note 7, ܐܒܒܘܢ au lieu de ܐܒܠܘܢ, comp. p. 92, note 3; — p. 98, notes 2 et 3, ajouter: c'est le grec κυνάνθρωπος, loup-garou dont les maléfices s'exerçaient pendant le mois de février, voir *Journ. asiat.*, 1892, 8ᵉ série, t. XIX, p. 156; comp. Budge, *The Book of Gov.*, I, CLXV, l. 1 du texte; le nom de la sorcière égyptienne *qaqi*, v. 2027, et *The Book of Gov.*, I, CLXV, l. 8 du texte, est le grec κακή « méchante »; — v. 2046, ܥܝܪܬܐ « sujet de risée », au lieu de ܥܝܕܬܐ, voir Hoff, *Auszüge*, note 876; — v. 2155, ܠܐܪܒܘܢ au lieu de ܠܢܪܒܘܢ, comp. v. 2172; — v. 2178, ܘܡܥܝܪܢܘܬܗܘܢ « et leur dispute », au lieu de ܘܡܥܝܪܢܘܬܗܘܢ; — p. 105, note 3, ܣܒܒܒܐ au lieu de ܒܒܒܒܐ; — v. 2330, ܒܐܘܪܫܬܐ au lieu de ܒܐܘܪܫܝܐ; — p. 116, note 7, la glose s'applique à ܥܡܝܪܐ du vers 2399; — v. 2453, ܘܠܡܫܘܬܐ ܠܐ au lieu de ܘܠܡܫܘܬܠܐ, comme le veut la mesure; — v. 2509, ܠܘܚܢܝܘܗܘܢ au lieu de ܠܘܚܢܝܘܗܘܢ; — v. 2516,

ܥܠܒܐ au lieu de ܥܠܒܐ; — v. 2605, ܕܒܠܬܩܬܢ au lieu de ܕܒܠܬܩܬܝܢ; — p. 130, note 3, *ματαιότης* au lieu de *μεταιότης*; — p. 131, note 8, *πληροφορῆσαι* au lieu de *πληροφόρησον*; — v. 2791, ܕܦܢܝܐ au lieu de ܕܦܢܝܐ; — v. 2912, ܒܬܩܢܗܘܢ au lieu de ܒܬܩܢܗܘܢ; — v. 3000 et 3034, ܕܓܠ au lieu de ܕܓܠ, comp. v. 2347; — p. 150, note 2, ܕܣܝܡ au lieu de ܕܣܢ, comp. p. 105, note 3; — p. 154, note 1, ܥܒܘܪܐ au lieu de ܒܣܡܣܢܪܐ; et note 2, ܕܢܦܫ au lieu de ܕܢܦܘ, comp. Hoff., *Opusc. nest.*, 113, 12; — p. 157, note 6, ܡܕܕܪܐ au lieu de ܡܕܕܕܐ, comp. p. 44, note 1; — v. 3406, ܠܦܘܬ ܟܪܐ au lieu de ܠܦܘܬܟܪܐ; — v. 3435, ܬܪܒܬܬ au lieu de ܬܪܒܬܬ; — v. 3446, ܟܒܘ au lieu de ܟܠܘ.

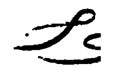
Ce sont là des fautes peu importantes dans un texte aussi difficile. Ce volume, d'une belle exécution typographique, fait honneur à l'éditeur et à l'imprimeur [1].

RUBENS DUVAL.

[1] Ce compte rendu a été remis à la rédaction du *Journal asiatique* au mois d'octobre dernier. L'abondance des matières a été cause qu'il n'a pas paru plus tôt.

Le Gérant :

RUBENS DUVAL.



JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1895.

LE CHADDANTA-JÂTAKA,

PAR

M. FEER.

(SUITE ET FIN.)

IV. — LE RÉCIT DU TEMPS PRÉSENT.

1. — La fille de famille devenue Arhatî.

D'après le commentaire du Jâtaka 514, une fille de famille de Çrâvastî, qu'il ne nomme pas, avait embrassé la vie religieuse. Assistant à une prédication de la loi, il lui vint à l'esprit que le prédicateur — le Buddha — avait été son époux dans une vie antérieure, et elle manifesta par un éclat de rire le contentement que cette réminiscence produisait en elle. Mais, ses souvenirs se précisant, elle reconnut qu'elle avait très mal agi envers lui, qu'elle l'avait même fait tuer, lorsqu'il était l'éléphant Chaddanta, par le chasseur Soṇuttara, et alors elle éclata en sanglots. A ce moment, le Buddha fit voir le sou-

rire[1]. On sait que ce sourire ne paraît jamais sans cause, et sans une cause très sérieuse, sur les lèvres du Buddha; il fit donc l'objet d'une question de la part des Bhixus. Gotama y répondit par l'histoire de Chaddanta, et dit, dans sa conclusion, que Cûlasubhaddâ n'était autre que cette Bhixunî. Elle devint Arhatî à la suite de cette leçon; mais son nom n'est pas plus donné à la fin qu'au commencement du Jâtaka. C'est un personnage anonyme.

La première version chinoise reproduit cette donnée avec de nombreuses différences de détail. L'héroïne, fille d'un Çreṣṭhî de Çrâvastî, parla dès sa naissance pour jeter un blâme sur elle-même et sur tous ses actes. Sa naissance n'en fut pas moins, ou fut, par cela même, une cause de prospérité : ce qui lui fit donner le nom de Bhadrâ (*Hien*). Le respect qu'elle portait à l'habit monacal la détermina à entrer dans la confrérie. Mais elle trouva là un obstacle; elle ne pouvait approcher du Buddha ni le voir. Elle réussit cependant, à force d'application, à obtenir l'état d'Arhat : ce qui est surprenant et, d'ailleurs, contraire à la version pâlie, d'après laquelle le fait arriva ultérieurement. Tout Arhatî qu'elle était devenue, elle n'approchait pas encore le Buddha. Enfin elle eut ce privilège, et lui fit sa confession qu'il accepta. Les Bhixus furent étonnés : pourquoi ce long délai avant d'obtenir la vue du Maître? — Celui-ci dévoila le mystère en racontant l'histoire

[1] C'est là un thème habituel aux recueils d'Avadânas du Bouddhisme septentrional et toujours longuement développé.

de l'éléphant à six défenses et fit savoir que la Bhadrâ d'alors était cette Bhixunî, dont il ne dit pas le nom. Ce nom n'est donné qu'au début du Jâtaka dans le récit du temps présent.

A cette version méridionale, reproduite en chinois, je devrais faire succéder la version septentrionale du Kalpa-dr.-av. Mais, comme elle m'entraînera dans de longs développements, je crois devoir donner tout de suite la version du Dhammapada qui a pour titre *Devadattassa dinnakâsâvavatthum* — « Histoire de l'habit jaune donné à Devadatta ». — L'exposé en sera très bref.

2. — Le vêtement accordé à Devadatta.

Il s'agit d'une distribution de vêtements jaunes parfumés (*gandhakâsâvattham*) faite à Râjagṛha à un moment où mille Bhixus du Buddha y étaient réunis; un propriétaire généreux leur avait fait ce don. Or il se trouva un vêtement de trop et l'on se demandait à qui il fallait le donner. On consulta la foule : les uns dirent qu'il fallait le donner à Çâriputra; d'autres, exaltant les mérites de Devadatta, réclamèrent pour lui. On alla aux voix; il y en eut quatre de plus pour Devadatta qui reçut le vêtement et s'en pavana. Et l'on disait : Ce n'est pas à Devadatta, c'est à Çâriputra que cela convient : Devadatta se pare de ce qui n'est pas fait pour lui. — Un Bhixu voyageur étant venu à Çrâvastî, le Buddha, qui s'y trouvait alors, lui demanda des nouvelles de Râja-

gṛha. Ayant entendu le récit de l'incident, il dit : Oh! ce n'est pas la première fois que Devadatta s'est paré d'un vêtement auquel il n'a pas droit! — Et là-dessus, il raconta l'histoire de l'éléphant qui, au péril de sa vie, dévoile la fourberie du chasseur déguisé en Paccekabuddha[1].

Il n'y a aucun rapport entre ce récit du Dhammapada, spécialement imaginé en vue du port de l'habit jaune visé dans les vers 9-10 du recueil et 26-27 du Jâtaka 514, et le récit du temps présent de ce même Jâtaka 514. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la version du Kalpa-druma-avadâna, bien que très différente de celle du Jâtaka, s'en rapproche néanmoins bien plus que celle du Dhammapada. Dans le recueil sanscrit, comme dans le Commentaire du Jâtaka pâli, le héros du récit est une femme, mais non la même femme; coupables l'une et l'autre dans leurs existences passées, celle du Jâtaka pâli devient vertueuse au temps du Buddha, celle de l'Avadâna sanscrit persévère dans le mal et arrive au dernier degré de la méchanceté. Voici, en effet, ce que raconte le Kalpa-dr.-avadâna.

3. — Calomnie de Cañcâ-mânavikâ.

Bhagavat, entouré d'une assemblée nombreuse, était à Campâ dans un petit bois, sur les bords du réservoir creusé par Garga. Non loin de là était un

[1] Voir le texte pâli de ce récit dans le Dhammapada de Fausböll (p. 112-116).

ermitage de Xapaṇakas. Devadatta se rendit parmi eux, leur annonça que le Çramaṇa Buddha était venu dans leur voisinage pour les entraîner à sa suite et les exhorta vivement à être sur leurs gardes. Les Xapaṇakas sont troublés par ce discours. L'un d'eux prend la parole et dit qu'il est impossible de lutter par l'argumentation, la discussion, avec ce redoutable ennemi, qu'il faut recourir pour le vaincre à d'autres moyens, qu'il en sait un. On lui donne carte blanche. Il s'adresse alors à une femme très belle nommée Cañcâ-mânavikâ, lui explique dans quel embarras sont les Xapaṇakas et l'engage à accuser publiquement le Buddha de l'avoir séduite, et à en donner pour preuve une grossesse simulée dont elle déclarera à tout propos que le Jina est l'auteur. Docile à ces instructions, elle se fit une poupée de bois (*dârupâtram*) qu'elle arrangea sous ses vêtements de manière à se faire un gros ventre. Ainsi accoutrée, elle se rendit dans l'assemblée, se plaça près du Buddha et commença à se lamenter de l'abandon où il la laissait après l'avoir séduite, de la honte et de l'embarras qui en résulteraient pour elle quand elle serait accouchée. Le Buddha, qui voit clairement dans ce procédé les dernières manifestations d'une haine invétérée, subit sans sourciller l'odieuse calomnie. Du reste, les dieux l'assistent à qui mieux mieux dans cette épreuve, et leur chef intervient d'une manière décisive. Une couple de rats, suscitée par lui, ronge les liens qui retiennent la poupée de bois; celle-ci tombant sur le sol fait pousser des ha! ha! aux assis-

tants, tandis que la malheureuse s'écriant : « Je brûle! je brûle! » disparaît sous terre enveloppée des flammes du Naraka.

On reconnaît ici l'histoire, célèbre et racontée dans presque toutes les biographies du Bouddha, de l'une des cinq personnes qui furent précipitées vivantes dans l'Avîci au temps de Çâkyamuni[1]. Mais tout n'est pas dit sur cet épisode célèbre; et il me paraît à propos de le traiter ici, sinon d'une manière complète et définitive, du moins à fond. Seulement, avant d'aborder ce nouveau sujet, je dois dire un mot du personnage qui, dans la seconde version chinoise, paraît correspondre à la Cañcâmânavikâ du récit sanscrit.

4. — Du personnage appelé *Hao-cheou*.

La deuxième version chinoise termine son Samodhâna en disant que l'épouse royale (celle qui fit périr l'éléphant à six défenses) était *Hao-cheou*, nom parfaitement clair qui signifie « Belle-tête » et désigne évidemment l'héroïne du récit du temps présent. Ce récit manque à notre texte chinois; mais il n'est pas douteux pour moi qu'il existe, qu'il en a été seulement retranché. Il est fort possible qu'il se retrouve ailleurs. Cette femme appelée Hao-cheou (« belle tête ») est-elle la même que la Bhixunî dont parlent le Commentaire pâli sans la nommer, et la première version chinoise en l'appelant *Hien* (Bhadrâ)? Rien

[1] Voir Sp. Hardy, *A Manual of Budhism* (p. 61).

ne favorise cette identification et tout semble l'exclure. Hao-cheou n'est pas qualifiée bhixunî; et, comme la deuxième version chinoise se rapproche davantage de la version sanscrite, surtout par son dénouement, il y a plus de motifs, pensons-nous, pour voir en elle l'héroïne du Kalpa-dr.-av., la célèbre calomniatrice Cañcâ-mânavikâ. Reste à savoir si *Hao-cheou* peut être l'équivalent de *Cañcâ*.

Il ne peut pas l'être s'il est véritablement ce qu'il paraît être, une traduction; car *Cañcâ* « natte d'osier, homme de paille » ne semble pas pouvoir s'interpréter par *Hao cheou* « belle tête ». Mais je remarque que *hao* (beau) est un synonyme de *chen* (bon, excellent) et que *Hao-cheou* pourrait fort bien avoir été substitué par inadvertance ou volontairement à *Chen-cheou*. Je me demande alors si *Chen-cheou* ne pourrait pas être une transcription du nom de *Cañcâ*, qui aurait été prise pour une traduction et serait devenue *Hao-cheou*. Je me borne pour le moment à poser la question qui reviendra et sera, sinon résolue, du moins examinée plus tard.

Je passe maintenant à l'histoire de la calomniatrice précipitée dans l'Avîci.

V. — HISTOIRE DE CINCA-MÂNAVIKÂ.

Passons d'abord en revue les différentes sources pour nous rendre compte de ce que nous avons et de ce qui nous manque.

1. — Sources chinoises.

La première mention connue de cette histoire se trouve dans le Foĕ-kouĕ-ki d'Abel Rémusat, publié en 1836. Il y est dit[1] que, au beau milieu d'une discussion solennelle du Buddha avec les quatre-vingt-seize sectes hérétiques (*waï-tao*), en présence du roi, des grands et du peuple de Çrâvastî, une fille hérétique (*waï-tao*), appelée *Tchen-tche-mo-na*, accusa le Budda d'avoir « enfreint la loi » à son égard, mais que Indra transformé en rat blanc fit tomber, en rongeant les liens, un paquet de vêtements qui faisait à cette femme un gros ventre, et que la calomniatrice déjouée tomba dans l'enfer, le sol s'entr'ouvrant sous ses pas; récit confirmé par celui de Hiouenthsang dont St. Julien publia, dix-sept ans plus tard, la traduction.

Hiouen-thsang a vu, à Çrâvastî, la fosse « sans bornes et sans fond » par laquelle « la fille du brahmane *Tchen-tche* (Tchançtcha) » tomba dans l'enfer « le plus reculé » pour avoir voulu « déshonorer » le Buddha, en l'accusant en pleine assemblée des Bhixus de l'avoir rendue enceinte et en montrant un ventre grossi par une « écuelle de bois » (*mo-yu*) attachée sous sa robe, mais que Çakra transformé en rat fit tomber en rongeant le lien : ce qui remplit de joie l'assistance. Et, au moment où l'une des personnes

[1] Chapitre xx, p. 174.

présentes releva l'écuelle en lui disant : « Est-ce là votre enfant? » elle disparut dans l'abîme.

A propos du récit de Fa-hian, Abel Rémusat résume en note[1] un passage du *San-tsang-fa-tsou*, où il est dit que, pendant une prédication adressée aux hérétiques, aux bhixus, aux rois et aux peuples, le Buddha fut apostrophé par une femme qui avait un « bassin » suspendu sur son ventre et l'accusa violemment de l'avoir rendue enceinte, que l'assemblée baissa la tête et garda le silence, mais qu'Indra transformé en rat rongea le lien qui retenait ledit « bassin », le fit tomber et découvrit ainsi la fraude à la joie de l'assemblée. Le terme rendu ici par « bassin » est le chinois *mo-ya* que Julien rend par « écuelle de bois »; c'est la traduction exacte, littérale du sanscrit *dârupâtra* employé par le Kalpa-dr.-avadâna.

Le *Ta-tchi-thou-loun*, auquel Abel Rémusat renvoie également, cite le fait en termes brefs, disant que « la Brahmanî Tchen-tche avait attaché sur elle un « bassin » (ou une « écuelle ») de bois (*mo-yu*) de manière à se faire un ventre pour calomnier le Buddha ».

Nous avons donc, outre les relations de Fa-hian et de Hiouen-thsang reproduisant vraisemblablement les dires recueillis par eux à Çrâvastî, un texte du Tripitaka que nous ne connaissons que par le *San-tsang-fa-sou* et le *Ta-tchi-thou-loun*, lesquels ne sont que des dictionnaires, commentaires ou recueils d'extraits, mais qui doit se retrouver dans d'autres

[1] Note 25 du chapitre xx, p. 183-184.

livres, et peut-être sous différentes formes, quoique avec peu de variantes importantes.

2. — SOURCES INDO-CHINOISES.

Les renseignements fournis par les littératures indo-chinoises dérivent des textes pâlis; mais, comme ils ont passé par une traduction, on peut leur faire une place à part.

Dans sa Description du royaume Thai publiée en 1854, Pallegoix raconte aussi l'histoire de la calomniatrice d'après les livres siamois[1]. A l'instigation des « Brames », une jeune et belle femme, après avoir fréquenté les réunions du « Phra-kodom », parut enceinte et imputa publiquement sa grossesse au Buddha; mais Indra, métamorphosé en rat, se glissant sous ses vêtements, fit tomber un paquet d'étoffes qui la faisait paraître grosse. Son imposture fut découverte, et elle fut chassée au milieu de l'indignation universelle. Il n'est pas question de sa chute en enfer. Pallegoix ne dit d'ailleurs ni le nom de la femme, ni celui du lieu où le fait s'est passé, ni le titre du livre où il a puisé ses renseignements.

Le *Tathâgata-udâna*, ouvrage birman dont la traduction par Bigandet a été publiée pour la première fois en 1852, place l'événement à l'époque où le Buddha redescendit du ciel après y avoir prêché la loi à sa mère. La machination fut l'œuvre des héré-

[1] Vol. II, p. 13, 14.

tiques de Çrâvastî ou de Vaiçâlî. Ce point est obscur. Le sommaire du chapitre x porte Thawattie, le texte Wethalie. Comme la scène se passe dans le monastère de Dzetawon (Jetavana), il faut croire que Wethalie est mis ici par inadvertance. Le Buddha, accusé de viol par une femme qui vient devant tous lui jeter le reproche à la face, reste calme sous l'outrage; mais, par l'intervention d'Indra, deux souris rongeant les liens de « l'appareil » destiné à faire passer la calomnie la dévoilent à tous les yeux, et l'assemblée prosternée rend hommage au sage complètement justifié. Il n'est pas fait mention de la chute dans les enfers.

Vers le temps où paraissait le travail de Bigandet, Chester Bennett publiait, dans le *Journal* de la Société asiatique des États-Unis, la traduction du *Mâlâlankara-vatthu*, ouvrage birman parallèle au *Tathâgata-udâna;* je suis étonné de n'y pas trouver le récit de cet épisode.

3. — Sources septentrionales.

Aucune version de cette histoire, empruntée aux recueils sanscrits ou tibétains, n'a encore été publiée, que je sache. Csoma n'en parle pas dans son analyse du Kandjour; il n'en est pas davantage question dans l'analyse d'une biographie tibétaine de Çâkyamuni, publiée par Schiefner, en 1849 [1]. Dans ce

[1] *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamuni's.* Saint-Pétersbourg, 1849.

travail, l'auteur saute du folio 209 au folio 225; comme ce qui précède le folio 209 a trait au séjour du Buddha dans le ciel; on est en droit de supposer (si l'on s'appuie sur la donnée chronologique fournie par Bigandet) que notre épisode se trouve dans la partie négligée par Schiefner; mais cette histoire ne méritait-elle pas son attention? — J'ai fait quelques recherches dans le Kandjour; elles n'ont pas eu de résultat; mais je ne puis les donner comme définitives. Il me paraît impossible que cet épisode ne s'y trouve pas, et plutôt deux ou trois fois qu'une, et non toujours dans des termes identiques. Jusqu'à présent, je suis réduit à la version des Kalpa-dr.-av. analysée plus haut. Mais l'existence même de cette version en suppose d'autres, le Kalpa-dr.-av. étant, comme je l'ai rappelé, une compilation récente dont les éléments sont empruntés à des textes antérieurs. Peut-être en découvrira-t-on.

4. — Sources pâlies.

J'arrive maintenant aux textes pâlis. Il se peut que notre épisode se rencontre dans plusieurs portions du Tipitaka; mais je m'en tiens au Jâtaka, qui nous occupera assez longuement, puisque notre héroïne y est mentionnée dans sept textes : 57, 120, 193, 208, 224, 472, 547, sur lesquels il en est deux qui ont une importance spéciale, parce que le récit du temps passé y est fait à l'occasion même de la calomnie de Ciñca-mânavikà (*Ciñca-mânavikam ârab-*

bha); ce sont 120 et 472. Le premier renvoie au second pour le récit du temps présent. C'est donc le Jâtaka 472 qui donne ce que je crois pouvoir appeler la version méridionale officielle de l'histoire de cette femme. En voici le résumé :

C'était à Çrâvastî, peu de temps après l'acquisition de la Bodhi (*pathamasambodhiyaṁ dasabalassa*). Les auditeurs allaient tous au Çramaṇa Gautama et les aumônes aussi. Les Titthiyas étaient complètement délaissés et négligés; ils résolurent de perdre ce rival. Il y avait alors à Çrâvastî une Parivrâjakâ belle comme une Apsarâ, appelée Ciñca-mânavikâ. L'un d'eux donna le conseil de se servir de cette femme pour réaliser leur dessein. Un jour qu'elle vint les voir, ils ne la saluèrent pas; étonnée, elle leur en demanda la cause. Ils lui proposèrent alors de décrier le Çramaṇa Gautama qu'elle ne connaissait pas, mais qu'elle consentit à perdre de réputation pour leur plaire. Et voici comment elle s'y prit : le soir, la foule qui sortait de Jetavana la voyait se diriger bien parée dans la direction de cette résidence, et à ceux qui lui demandaient où elle allait, elle répondait : « Que vous importe? » Elle faisait la même réponse le lendemain matin à ceux qui lui demandaient d'où elle venait lorsqu'elle les croisait en rentrant en ville après avoir passé la nuit dans le jardin des Titthiyas voisin de celui du Buddha. Au bout d'une quinzaine, la réponse changea, elle avait, disait-elle, partagé la chambre parfumée (*gandhakuṭi*) du Buddha. — « Est-ce vrai? Est-ce faux? » se deman-

dait le public inquiet. Au bout de trois ou quatre mois, elle arrangea un paquet de vêtements pour se grossir le ventre et déclara être enceinte des œuvres du Çramaṇa Gautama. Au bout de huit ou neuf mois, elle attacha sur son ventre une poupée de bois (*dârumaṇḍalaṁ*) dissimulée sous ses vêtements, puis, accompagnée de quelques insensés, vint en pleine réunion accuser le Buddha de ne pas s'occuper d'elle après l'avoir séduite. Le Buddha répondit avec calme qu'ils savaient bien l'un et l'autre à quoi s'en tenir là-dessus. Elle répliqua sur le même ton en confirmant son assertion. A ce moment-là, une chaleur inaccoutumée se fit sentir dans le palais d'Indra, qui, comprenant aussitôt de quoi il s'agissait, arriva promptement avec quatre fils de dieux. Ceux-ci, transformés immédiatement en jeunes rats, rongent les liens de la poupée qui tombe à terre. Les assistants indignés crient à la calomnie, crachent à la figure de Ciñca-mânavikâ, la frappent avec des bâtons, lui lancent des mottes de terre et la chassent de Jetavana. Dès qu'elle fut hors de la vue du Buddha, la terre s'entr'ouvrit, les flammes de l'Avîci l'enveloppèrent et elle tomba dans le gouffre.

On voit que tous les récits sont suffisamment concordants. Je noterai seulement trois points. 1° Devadatta est complètement étranger à la machination dont il s'agit. Le Kalpa-dr.-av. seul le met en scène; et encore ne le fait-il pas intervenir directement et activement dans le complot. Cet adversaire constant du Buddha donne bien l'impulsion dans le texte

sanscrit; il provoque la manifestation haineuse, mais il n'y prend pas part et disparaît aussitôt. Les autres textes ne le citent même pas. 2° L'incident s'est évidemment passé à Çrâvastî et le Kalpa-dr.-av. contredit la tradition reçue en le plaçant à Campâ; il en faut dire autant du Tathâgata-udâna s'il le place à Vaiçâlî, ce qui est douteux. 3° L'époque, indiquée d'une manière peu précise par le Commentaire pâli, ne paraît pas correspondre à celle que fixe la Biographie birmane, à savoir la fin de la septième ou le commencement de la huitième année de la prédication du Buddha. Mais cette prédication a duré quarante-cinq ans, et il se peut que les faits arrivés dans la septième année de cette longue période soient considérés comme étant voisins de son commencement.

Le Jâtaka rapproche l'acte de Ciñca-mânavikâ de faits accomplis dans des existences antérieures. C'est pour cela même qu'il a été composé. Mais il n'est pas le seul texte qui associe ainsi le présent au passé. Le *Tathâgata-udâna* birman, le *San-tsang-fa-sou* chinois font de même. Nous ne pouvons nous dispenser de remonter dans ce passé lointain.

5. — Calomnies d'autrefois.

Les Jâtakas 472 et 120, ayant été racontés l'un et l'autre à propos de l'affaire de Ciñca-manavikâ, doivent nécessairement se ressembler; mais il faut bien qu'ils diffèrent puisqu'ils ont chacun leur indi-

vidualité. D'ailleurs le 120 n'est pas, comme il arrive quelquefois en pareil cas, un abrégé du 472; ils reproduisent tous les deux un thème unique diversement brodé.

Le Jâtaka 472 nous présente l'histoire de l'Hippolyte grec arrangée à l'indienne. Paduma (Mahâ-), fils du roi de Bénarès Brahmadatta, a perdu sa mère dont une autre femme occupe la place. C'est un prince accompli qui a fait ses études à Taxaçilâ. Le roi, partant pour pacifier la frontière de ses États, le laisse à sa première épouse comme exécuteur des ordres de la régente. Celle-ci, se trouvant seule avec Paduma, exprime le désir de goûter avec lui le plaisir coupable (*kiliṭṭha-rati*). Il repousse trois fois ses ouvertures; elle menace de lui faire couper la tête; il refuse encore. Le roi allait revenir; la reine inquiète résolut de prévenir une dénonciation probable. Elle se priva de nourriture, revêtit des habits sordides, se fit des marques d'ongles sur le corps. Et quand le roi, la trouvant dans ce piteux état, s'enquit de la cause, elle déclara avoir échappé à grand'peine à une tentative de viol de la part du prince. Le roi furieux fait arrêter Paduma malgré ses protestations, malgré les supplications de la foule et même des seize mille femmes du Gynécée. Il est enfermé dans une prison « les pieds en haut ». Mais la divinité de cette Latomie le console, le prend et le confie à un roi des Nâgas qui le conduit dans la demeure de ses sujets. Au bout d'un an, il demande à se retrouver parmi les hommes;

il veut se faire ṛṣi dans l'Himavat; il y est aussitôt transporté. Un habitant de Bénarès, passant par là, le reconnaît et en porte la nouvelle en ville. Le roi vient accompagné de ses ministres et voit son fils qui lui recommande l'observation des dix devoirs d'un roi. En retournant, le roi demande à ses ministres comment il a pu se priver d'un tel fils : « A cause de la reine », répondent les ministres. La reine est mise en prison « les pieds en haut » et le roi règne désormais avec justice. Ce roi était Devadatta et la reine Ciñca-mânavikâ; la divinité de la montagne était Çâripûtra; le roi des Nâgas, Ânanda. Le prince Paduma était le Bodhisattva.

Dans le Jâtaka 120, le Bodhisattva est le Purohita, non le fils de Brahmadatta. La reine est une femme jalouse qui a fait promettre à son mari de n'avoir de relations sexuelles avec aucune autre femme. Quand il part pour pacifier la frontière, elle veut l'accompagner; il refuse. Elle demande que, au moins, le roi lui envoie de ses nouvelles par un messager, à chaque yojana qu'il aura fait. Quand le premier de ces messagers arriva : « Viens par ici », lui dit-elle, et elle « agit avec lui contrairement à la bonne loi » (*tena saddhim asaddhammam patisevati*). Elle reçut ainsi trente-deux messagers à l'aller, trente-deux au retour : avec chacun d'eux elle viola la foi conjugale. Le roi allait rentrer; le Purohita fit orner la ville pour le recevoir et vint en faire part à la reine qui lui montre son lit. Il refuse d'y monter; elle lui dit que les soixante-quatre

IMPRIMERIE NATIONALE.

messagers n'ont pas été si difficiles et menace de lui faire trancher la tête; nouveau refus. Alors elle se meurtrit avec ses ongles, se constitue malade, et quand le roi arrive, lui apprend qu'elle a été violée par le Purohita[1]. Celui-ci est immédiatement livré aux exécuteurs chargés de le décapiter; pendant qu'ils le conduisent au lieu du supplice, il leur dit qu'il a des révélations à faire, un trésor caché à exhiber, qu'il faut le mettre en présence du roi. Les exécuteurs l'écoutent; il est conduit devant le roi et lui fait savoir toute la vérité. L'épouse criminelle ayant avoué, le roi furieux fait enchaîner tous les coupables et donne l'ordre de trancher immédiatement la tête aux soixante-quatre messagers. Alors le Purohita intercède pour eux, disant que la reine seule est la vraie coupable; mais il intercède aussi pour elle, appliquant à tout le sexe le mot sanglant de Juvénal sur Messaline: *Non satiata viris*[2]. Le roi fait grâce, et le Purohita va mener dans la région de l'Himavat une existence de Ṛṣi qui le fait arriver au monde de Brahmâ. — Le roi ici était Ânanda; mais la reine adultère était Ciñca-mânavikâ.

Je ne ferai pas toutes les remarques que peut sug-

[1] Racine, dans la préface de *Phèdre*, fait remarquer que son Hippolyte n'est accusé que de tentative de viol, tandis que celui d'Euripide et de Sénèque est accusé d'un acte consommé. Les Jatakas 120 et 472 nous offrent l'une et l'autre version; seulement dans celle où le héros est accusé de viol perpétré, il n'est pas exactement dans la situation d'Hippolyte, il est plutôt dans celle de Joseph.

[2] Itthiyo nâma methunadhammena atittâ.

gérer la façon dont le sujet est traité dans nos deux textes. Je note néanmoins ce point que la grâce accordée à Ciñca-mânavikâ concorde mal avec l'assertion émise par le Buddha dans le préambule que sa mauvaise action l'a entraîné dans la perdition (*mahâvinâsam pattâ*). Mais il est une considération plus importante sur laquelle il est nécessaire d'insister.

Ciñca-mânavikâ est dépeinte, dans la couple de Jâtakas 120-472, comme une femme impudique en même temps que calomniatrice, tandis que dans l'épisode de la vie du Buddha, elle est simplement calomniatrice, l'impudicité n'étant, de sa part et en ce qui la concerne, qu'une feinte, et ne devant être une cause de réel opprobre que pour le Buddha. Or les deux Jâtakas mis à cette occasion dans la bouche du Buddha par les versions chinoise et birmane présentent les choses sous un tout autre jour. Ainsi le récit du *San-tsang-fa-sou* reproduit par Abel Rémusat, à propos du récit de Fahian[1], nous montre le futur Buddha, Bhixu sous le nom de *Tchang-houan* (Sadânanda?), au temps du Tathâgata *Tsin-ching* (Vijaya?), recevant en même temps que son collègue *Woa-ching* (Vîtajaya?), les aumônes d'un Çreṣṭhî de Bénarès et de sa femme, et accusant, par jalousie, son collègue d'avoir des relations illicites avec l'épouse du Çreṣṭhî qui, sous le nom de *Chen-houan* (Sudhûrtâ?), était la future Ciñca-mânavikâ. C'est à cause de cette imputation calomnieuse lancée par

[1] *Foë kouë-ki*, p. 184.

lui contre cette femme en ce temps-là que, dans sa dernière existence comme Buddha, il a été faussement accusé par elle. La version chinoise renverse donc les rôles assignés par la version pâlie; bien loin d'avoir calomnié à cause des actes d'impudicité qu'elle aurait voulu commettre, elle est calomnieusement accusée elle-même d'actes impurs auxquels elle n'avait même pas songé.

Le Tathâgata-udâna birman est encore plus caractéristique : non seulement notre héroïne n'y joue aucun rôle, mais il n'y est pas même question de femme. Le Buddha, pour expliquer la calomnie dont il est victime, raconte que, étant en état d'ivresse, il avait rencontré un Pratyeka-buddha et l'avait injurié, disant que toute sa vie n'était qu'une longue hypocrisie. C'est en punition des calomnies vomies autrefois par lui contre un saint personnage qu'il avait été ainsi en butte aux injustes accusations d'une femme alliée à ses adversaires.

Il existe donc trois versions pour expliquer l'affront fait au Buddha par la femme que les Tîrthikas suscitèrent contre lui : 1° la version pâlie, qui se dédouble et nous montre cette femme impudique et menteuse poursuivant le Buddha de ses calomnies jusque dans sa dernière existence; 2° la version chinoise, qui nous la montre calomniée par lui jadis et lui rendant calomnie pour calomnie quand il est arrivé à la perfection; 3° la version birmane, qui, laissant de côté cette femme, nous fait voir dans celui qui devait être « notre Bhagavat » un vulgaire

insulteur puni pour les injures et les faussetés qu'il a grossièrement proférées.

Or ce sont les deux dernières versions qui sont dans le vrai. Il n'est nullement nécessaire que Ciñca-mânavikâ ait calomnié le Buddha au temps passé; il l'est encore moins qu'elle ait été impudique, puisqu'elle ne l'est pas même en réalité au temps du Buddha. Si le Buddha subit momentanément une honte publique, s'il est un instant déshonoré, soupçonné d'infamie, c'est qu'il a mérité un pareil traitement, et il faut alors nous dire de quels méfaits il s'est rendu coupable jadis, et non de quels méfaits il a été victime. Ce renseignement, les versions chinoise et birmane nous le donnent; elles sont dans le vrai; la version pâlie nous le refuse, elle est dans le faux. C'est que le Jâtaka a été composé uniquement pour exalter les vertus du Buddha; il laisse à d'autres ouvrages le soin de rappeler ses défaillances. J'en ai fait la remarque en comparant le Maitrakanyaka sanscrit avec le Mittavindaka pâli; je la renouvelle en comparant entre elles les traditions diverses sur Ciñca-mânavikâ. Mais je conclus qu'il y a deux classes de Jâtakas, l'une consacrée aux vertus et aux bonnes actions du Buddha, l'autre à ses vices et à ses fautes. La première est représentée surtout par la célèbre compilation pâlie qui porte le nom de Jâtaka; j'ai bien peur que la seconde n'ait jamais fait l'objet d'un travail analogue, ou qu'elle n'ait été supprimée. Mais il se rencontre assez de documents épars pour qu'on puisse, sinon la reconstituer, du moins en

constater l'existence ou en reconnaître les éléments.

Nous avons étudié jusqu'ici les Jâtakas racontés à propos de la calomnie de Ciñcâ; mais elle n'a pas été seulement la calomniatrice du futur Buddha; elle a été son ennemie constante et acharnée. Cette inimitié est racontée dans les cinq autres Jâtakas où il est question de ce personnage. Je dis cinq parce que le recueil nous en donne cinq en effet; je pourrais dire trois, parce que, comme on le verra, sur les cinq, il en est trois qui n'en forment en réalité qu'un seul. L'histoire de cette inimitié ancienne appartient bien à notre sujet; suivons-la donc dans les cinq Jàtakas.

6. — Inimitié ancienne de Ciñcâ pour Gautama.

Le Jâtaka 193, prononcé à propos d'un Bhixu chagrin, se rapproche par son titre, *Cûla-Paduma*, du Jâtaka 472. La future Ciñca-mânavikâ s'y rend coupable non de calomnie, mais d'adultère et de tentative de meurtre contre celui qui sera le Buddha. Voici l'histoire :

Paduma est, comme dans le Jâtaka 472, le fils du roi de Bénarès; mais il a six frères plus jeunes que lui. Quand les sept princes furent devenus chefs de famille, le roi, craignant de mauvais desseins de leur part, leur enjoignit d'aller chercher fortune ailleurs. Ils partirent avec leurs épouses et, traversant une forêt, furent réduits à une telle famine qu'ils mangèrent successivement six des femmes en com-

mençant par celle du plus jeune d'entre eux, faisant chaque fois autant de parts qu'il y avait de têtes à nourrir. Mais Paduma et sa femme eurent la prudence de ne manger à chaque repas qu'une seule des deux parts qu'on leur donnait et de mettre l'autre en réserve; si bien que, le tour de la femme de Paduma étant venu, ils offrirent aux six affamés les six parts qu'ils avaient gardées, puis s'enfuirent pendant le sommeil des six frères. On comprend que cette fuite fut pénible : l'épouse de Paduma ne dut la vie qu'au dévouement de son mari; il la porta quand elle était fatiguée, il l'abreuva de son sang quand elle eut soif. Enfin ils atteignirent la rive du Gange, où ils s'installèrent et se remirent de leurs maux.

Un jour Paduma recueillit un canot qui suivait le fil de l'eau et où se trouvait un homme qui avait les mains, les pieds, les oreilles et le nez coupés; c'était un voleur qui avait été ainsi puni de ses méfaits. Paduma banda ses plaies et le soigna; mais sa femme s'amouracha du mutilé, et, non contente de violer la foi conjugale, complota avec lui la mort de Paduma. Elle fit part à son mari d'un désir qu'elle avait de porter une offrande à la divinité d'une montagne dont elle apercevait le sommet quand ils étaient perdus dans la forêt, en exécution d'un vœu fait à cette divinité s'ils réussissaient à venir jusqu'à sa demeure. Paduma ne demanda pas mieux que d'aider à la réalisation d'un si pieux désir; il prépara l'offrande et, accompagné de sa femme, la porta au sommet de la montagne. L'épouse perverse dit

alors qu'elle devait avant tout honorer, avec des fleurs de la forêt, celui qui avait les premiers droits à son hommage, son époux; et, en passant derrière lui, pendant le pradaxina, elle lui donna un grand coup dans le dos et le fit tomber dans l'abîme; puis elle s'en fut pleine de joie retrouver son amant.

Paduma était tombé sur un udumbara dont les branches le retinrent et dont les fruits le nourrirent. Un iguane, qui venait y chercher sa nourriture, eut d'abord peur en le voyant, mais, se familiarisant, le prit sur son dos et le porta jusqu'au chemin. Paduma erra d'abord au hasard, puis, apprenant la mort de son père, se rendit à Bénarès, où il fut proclamé roi et créa des établissements de bienfaisance. Pendant ce temps-là, l'épouse criminelle, portant le mutilé sur son dos, parcourait le pays en mendiant. Elle faisait passer son compagnon pour un cousin qu'elle avait été obligée d'épouser. On admirait son dévouement et on lui donnait des aumônes. Quelqu'un l'engagea à se rendre à Bénarès pour profiter de la munificence du prince régnant. Elle suivit le conseil; mais Paduma reconnut le couple criminel, le confondit et dévoila ses méfaits pour détromper le public. Il avait d'abord donné des ordres très sévères contre les coupables; mais il se contenta de les bannir de ses États.

Paduma était le futur Buddha; ses six frères étaient des Bhixus du Buddha; l'iguane était Ânanda, le mutilé Devadatta, l'épouse adultère et meurtrière la fameuse Ciñca-mânavikâ. On retrouve encore dans

ce Jâtaka quelque chose de la lubricité que lui attribuent les Jâtakas 120 et 472. Dans ceux dont il nous reste à parler, il n'y a plus que la méchanceté et l'hostilité envers le futur Buddha.

Les Jâtakas 57, 208, 224, prononcés tous les trois à propos de Devadatta, sont étroitement unis entre eux. Le 208 et le 224 intitulés, le premier Sumsumâra, le second Kumbila, c'est-à-dire Crocodile, diffèrent uniquement par les deux stances du texte, et ont en commun un seul et même récit. Le 57, intitulé Vânarinda (roi des singes), a pour stance unique de son texte la première des deux stances du 224; le récit est, à la vérité, distinct de celui qui est commun à 208 et 224; mais il lui ressemble fort. Ces deux récits ont un thème identique, et ce thème est connu : c'est celui de la première fable du livre IV du Pañcatantra [1]. Voici ces deux récits :

Un singe d'une taille peu commune vivait sur les bords du Gange. L'épouse d'un crocodile du fleuve fut prise d'une envie terrible de manger le cœur de ce singe. Le crocodile, contraint de céder au désir de sa compagne, interpelle le singe, prétend que les fruits de l'autre bord sont meilleurs que ceux du bord où il réside et offre de lui faire traverser le fleuve sur son dos. Le singe accepte et, au milieu du trajet, se sent entraîné sous l'eau. Il se plaint et demande des explications; le crocodile avoue qu'il a

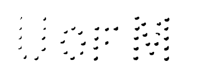
[1] Voir Lancereau, *Pantchatantra*, p. 273-278.

l'intention de donner le cœur du singe en pâture à son épouse. Le singe approuve et, avisant un udumbara, lui montre ses cœurs suspendus en grand nombre aux branches de l'arbre. Le stupide crocodile se dirige de ce côté; le singe saute aussitôt sur l'arbre et se rit de l'animal aquatique dont « l'intelligence est si loin d'être proportionnée aux dimensions de son corps ». Le crocodile était Devadatta, et son épouse Ciñca-mânavikâ. Quant au singe habile, c'était le futur Buddha. Tel est le récit des Jâtakas 208-224.

Celui du 57 diffère très peu; les personnages sont les mêmes. La femelle du crocodile veut manger le cœur d'un singe, habitant des rives du Gange, qui du bord, sautait sur un rocher à fleur d'eau et du rocher sur une île du fleuve où il trouvait d'excellents fruits. Pour s'emparer du singe, le crocodile mâle se couche sur le rocher pendant que le singe était dans l'île. Étonné de voir le niveau du rocher plus élevé que d'habitude au-dessus du niveau du fleuve, le singe interpelle le rocher par trois fois; nul écho ne répond. A la quatrième fois, le crocodile demande ce qu'il y a; la conversation s'engage et le singe apprend qu'on en veut à son cœur. Il conseille au crocodile d'ouvrir la gueule pour le saisir au passage et le crocodile se conforme à cet avis. Mais, en ouvrant la gueule, il ferme les yeux; le singe lui saute sur la tête et, de là, avec la rapidité de l'éclair sur la rive où il se trouve en sûreté. Et le crocodile joué rentre dans sa demeure en louant l'habileté du roi des singes.

Ces trois Jâtakas (57-208-224) nous transportent au temps où les bêtes, singes et crocodiles, aussi bien que les éléphants, parlaient; celui dont il nous reste à nous occuper nous ramène à un temps moins lointain, au dernier et au plus célèbre des 547 Jâtakas, à ce Mahâ-Vessantara dont la lecture fait pleurer d'attendrissement les Bouddhistes du Nord au Sud[1]. Ciñca-mañavikâ joue son rôle dans cette histoire si connue que nous ne raconterons pas ici parce qu'elle est trop longue, qu'elle a été plusieurs fois analysée et que la part prise à ce drame par notre héroïne peut se résumer en peu de mots. Elle y est, sous le nom de *Amittatâ* (inimitié?), une des épouses du vieux et méchant brahmane Jûjaka. Comme les travaux du ménage lui répugnent, elle prie son mari de lui donner un ou deux esclaves pour faire sa besogne, et lui désigne, comme sujets convenables, Jâli et Kṛṣṇâjinâ, les deux enfants du prince Vessantara (le futur Buddha) qui vit en exil dans la forêt, prêt à tous les sacrifices. Et c'est sur cet avis que Jûjaka va demander à ce généreux prince et obtient de lui les deux enfants pour en faire des esclaves. Ce Jûjaka sera un jour Devadatta. Cet ennemi du Buddha qui, même dans le Kalpa-dr.-av., n'est en aucune façon mêlé à la machination de

[1] «Les talapoins le prêchent chaque année, de manière à faire couler les larmes de leurs auditeurs» (Pallegoix, *Description du Royaume Thai ou Siam*, II, p. 3). — La fille du Khan Kalmuk, chez qui demeurait Benjamin Bergmann, lui demanda un jour s'il pouvait lire cette histoire sans pleurer.



Ciñca-mânavikâ, est au contraire son complice dans les Jâtakas 193, 57, 208, 224, 547; il figure sans être complice dans le 472, et n'est absent que du Jâtaka 120.

Voici donc la série des crimes plus ou moins horribles dont « notre Bhagavat » a été victime de la part de Ciñca-mânavikâ dans la série de ses existences : 1° elle a voulu se régaler de son cœur lorsqu'il était singe, étant elle-même crocodile; 2° elle l'a trompé avec un homme dont il avait été le bienfaiteur, lorsqu'il était le prince Paduma, étant elle-même sa femme; 3° et 4° elle a cherché à le séduire lorsqu'il était le prince Paduma ou le Purohita du roi, étant elle-même la reine, et dans un des deux cas sa bellemère, mais, le trouvant inébranlable, l'a accusé soit de viol, soit de tentative de viol; 5° elle a fait enlever ses deux enfants pour les réduire en servitude lorsqu'il était le prince Vessantara, étant elle-même épouse d'un brahmane; 6° elle l'a faussement accusé de l'avoir séduite et rendue enceinte, lorsqu'il était Buddha, étant elle-même affiliée à la secte des Tîrthikas. — En opposition à ce tissu de crimes, une tradition d'un caractère tout différent la montre victime, dans les temps anciens, d'une fausse accusation d'adultère lancée contre elle par le futur Buddha. Elle est certainement un des personnages les plus marquants parmi ceux qui sont mêlés à l'histoire du Buddha. Sa fin la distingue aussi entre tous les autres puisqu'elle eut un sort exceptionnel, partagé seulement par quatre autres coupables. Il est cependant

à noter que les méfaits divers racontés dans le Jâtaka pâli ne sont pas punis bien sévèrement et que, en somme, la méchante femme s'en tire à bon compte. D'où vient cette espèce d'indulgence? La chute dans l'Avîci, qui fut le châtiment de son dernier crime, sert-elle en même temps de punition pour tous les autres? Ou bien a-t-on voulu faire voir la distance immense qu'il y a entre l'injure faite au Bodhisattva encore engagé dans le cercle de la transmigration et l'injure faite au Buddha qui est débarrassé de cette entrave et élevé à la perfection suprême? Cette dernière hypothèse semble la plus vraisemblable. Cependant le Kalpa-dr.-av. plonge notre héroïne dans l'Avîci pour le meurtre du Ṣaḍdanta; elle n'est pas le seul coupable qui soit allé plusieurs fois dans ce Naraka, au moins si nous en croyons les textes du Nord. Ces textes abuseraient-ils donc des peines infernales? Je ne le pense pas, mais peut-être est-ce une question à examiner.

7. — Du nom de Cinca-Mânavikâ.

Il me reste à présenter quelques observations sur le nom de notre héroïne. Il ne se trouve ni dans Pallegoix ni dans Bigandet; Sp. Hardy le donne sous la forme Chinchi (j'écris Ciñci) qui lui est fournie par les textes singhalais. On a vu que ce nom est *Cañcâmânavikâ* (la jeune brâhmanî Cañcâ) dans le Kalpa-dr.-av. — Cañcâ, qui signifie « natte de roseau, homme de paille », n'est pas inadmissible; toutefois, comme

la première syllabe est écrite constamment *Cin* dans les textes pâlis, que le nom donné par le Kalpa-dr.-av. se présente une seule fois dans un manuscrit moderne, d'une très bonne main, mais d'une correction très imparfaite, il y a lieu de croire que *Cañcâ* est une faute pour *Ciñcâ*, nom d'un arbre, le tamarin. Mais ici nous tombons dans une autre difficulté. Le Jâtaka pâli écrit constamment Ciñca au masculin; Fausböll note une seule fois la variante *Ciñcâ*[1]; l'exemplaire pâli-birman de la Bibliothèque nationale écrit invariablement *Ciñca*, de sorte que *Ciñcâ* a l'air d'être une faute. Ciñca-mânavikâ devrait-il donc se rendre par : « fille du brâhmane Ciñca », ce qui justifierait la traduction de Stanislas Julien dont il sera parlé tout à l'heure?

Les Chinois ont beaucoup varié pour la transcription du nom. Je le trouve cité dans six textes différents, savoir : 1° et 2°, relations de Fa-hian et de Hiouen-thsang; 3° et 4°, San-tsang-fa-sou et Ta-tchi-thou-loun (cités l'un et l'autre par Abel Rémusat); 5° et 6°, deux versions du Vessantara-jâtaka, l'une isolée, le *Tai-tseu-siu-ta-na-king*, qui porte le n° 234 dans le Catalogue de Bunyu-Nanjiyo, l'autre qui est à la fin du chapitre II du *Lou-thou-tsi-king*, coté 143 dans le Catalogue de Bunyu-Nanjiyo. Comme le *San-tsang-fa-sou* donne une variante de ce nom, nous l'avons sept fois. Examinons ces transcriptions.

La première syllabe *Ciñ* est représentée constam-

[1] Jâtaka, vol. II, p. 121, note 7.

ment par *tchen*, mais avec trois caractères différents dont l'un[1] revient cinq fois sur sept. Le caractère employé par Hiouen-thsang[2] ne se trouve que chez lui; celui du *Sia-ta-na* isolé est un nom d'arbre; est-ce à cause du sens de Ciñcâ qu'il a été préféré à celui qui est communément employé et dont il se rapproche d'ailleurs? Je n'oserais l'affirmer. Quoi qu'il en soit, il y a unanimité sur le son de la première syllabe qui est *tchen*[3], bien qu'il y ait trois manières de la rendre.

L'unanimité semble, au premier abord, plus grande encore pour la seconde syllabe que cinq de nos textes rendent uniformément par *tche*[4]. Mais le *San-tsang-fa-sou* fait une opposition remarquable; il propose deux leçons et donne pour chacune un caractère différent, savoir *chū*[5] et la variante *chā*[6]. Nous avons donc les trois prononciations : *tchen-tche* (cinq fois), *tchen-chū* (une fois), *tchen-chā* (une fois[7]). Malheureusement les variantes *chū* et *chā*, si elles suscitent des doutes au sujet de la seconde syllabe du nom de notre héroïne, paraissent jeter peu de jour sur la question de savoir si cette syllabe doit

[1] 旃. N°s 1810-1813 de la *Méthode Julien.*

[2] 單. Se trouve à *Tan* dans la *Méth. Julien* (n°s 1706-1707).

[3] 栴. *Candana* (Santal), n° 1814 de la *Méth. Julien.*

[4] 遮. N°s 1801-1804 de la *Méth. Julien.*

[5] 荼. Se trouve à *Tou* dans la *Méth. Julien* (n°s 2114-2117).

[6] 沙. N°s 24-32 de la *Méth. Julien.*

[7] Abel Rémusat dit : *Tchin-tcha, Tchin-cha* ou *Tchen-che*, sans donner aucun caractère chinois (*Foë koué-ki*, p. 183, note 25).

avoir une terminaison masculine ou une terminaison féminine; peut-être répondent-elles à l'une et à l'autre, ce qui prouverait que les Chinois et leurs guides indiens étaient aussi embarrassés que nous.

Les caractères *Tchen-tche* sont suivis, chez Fa-hian, de *mo-na* qui me paraissent, au moins au premier abord, représenter le terme *mânavikâ.* — L'expression *Tchen-tche-mo-na* ne semble-t-elle pas une transcription simplement abrégée de *Ciñca* (ou *Ciñcâ-*) *mânavikâ?* Ne correspond-elle pas à l'expression

Tchen-tche-po-lo-men-niu.
Ciñcâ brâhmaṇî
« Ciñcâ la femme brâmane. »

employée par Hiouen-thsang et reproduite dans le *San-tsang-fa-sou?* — *Po-lo-men-niu* (= *brâhmaṇî*) correspondrait à *mo-no* (= *mânavikâ*) de Fa-Hian. Mais Julien traduit : « La fille du brâhmane Tchen-tche (Tchançtcha). » Je suppose qu'il s'est aidé, en la circonstance, de quelque explication fournie par l'édition impériale sur laquelle il travaillait; car sa traduction me paraît quelque peu hasardée[1]. Mais n'y a-t-il pas là une coïncidence curieuse avec le Jâtaka pâli que Julien ne connaissait certainement pas? Il voit dans Tchen-tche le nom d'un homme; et le Jâtaka pâli nous donne constamment Ciñca au masculin. La question posée tout à l'heure se présente

[1] *Niu* peut signifier « fille » (filia); mais qu'est-ce qui indique que *Tchen-tche* est déterminé par *po-lo-men* et non par *niu* — qu'il faut, par conséquent, traduire « la fille du brahmane Tchen-tche »?

donc de nouveau d'une manière plus pressante : le texte pâli du Jâtaka nous donne-t-il le nom de l'héroïne ou seulement celui de son père? — Cette question en appelle une autre qui lui tient de près et n'en est, pour ainsi dire, que la transformation : le père et la fille ne portaient-ils pas le même nom, le père s'appelant Ciñca, la fille Ciñcâ? Ainsi s'expliqueraient le Cañcâ féminin du Kalpa-dr.-av., le Ciñca masculin du Jâtaka pâli, et les variations des textes chinois pour l'expression de la syllabe finale de ce nom.

L'éclaircissement que j'avais cru pouvoir tirer du groupe *mo-na* de Fa-hian se trouve amoindri ou obscurci par la présence de ce même groupe avec interversion des caractères, à la suite du nom de *Tchen-tche* dans le *Tai-tseu-siu-ta-na-king.* On y lit, non pas *Tchen-tche-mo-na*, mais *Tchen-tche-na-mo.* Y a-t-il ici une erreur? Je ne puis le croire. Mais quelle est la valeur du groupe *na-mo?* Représente-t-il le sanscrit-pâli *nâma* « nom » et *Tchen-tche-na-mo* traduit-il *Ciñcâ nâma* « la nommée Ciñcâ »? Je le pense. D'après la *Méthode Julien*, ces caractères peuvent être la transcription de *nâ-ma* quoiqu'ils soient ordinairement et plus régulièrement celle de *na-mâ.* C'est une raison de plus pour repousser l'hypothèse d'une erreur. Et s'il y en avait une, on pourrait demander, à ne considérer que le sens, sans se préoccuper des règles assez élastiques de la transcription, où elle est, dans le Sûtra ou dans la relation de Fa-hian?

Je reviens maintenant à la femme appelée *Hao-*

IMPRIMERIE NATIONALE.

cheou. Peut-on l'identifier avec *Tchen-tche* (Ciñcâ)? Et, puisque je pars de l'hypothèse que *Hao* serait un synonyme de *Chen*, *Chen-cheou* peut-il être admis comme une transcription valable de Ciñcâ? Considérons successivement les deux syllabes. La syllabe sanscrite-pâlie *Ciṇ* peut-elle être exprimée phonétiquement par *Chen?* A première vue, cela semble impossible à cause de l'accord des textes chinois pour la rendre par *Tchen*, mais, selon la *Méthode Julien*, notre *Chen* peut représenter le sanscrit *Dja* et un de ses homophones représente *Cam* (de Campaka[1]); je ne vois donc pas d'impossibilité à ce que *Chen* réponde à l'indien *Cin*. Pour la syllabe *Câ*, puisqu'elle est transcrite par *Chû* et *Châ* en même temps que par *Tche*, il semble que rien ne s'oppose à ce qu'elle puisse l'être aussi par *Cheou*, et les variations que nous constatons pour l'expression de la syllabe indienne *Ca* ou *Câ* semblent justifier notre proposition relative à l'admission de *Chen* comme transcription possible de *Ciñ*. En somme, nous ne voyons pas d'impossibilité à ce que *Chen-cheou* soit devenu, par exception, la transcription de *Ciñcâ;* et ce qui vient à l'appui de cette supposition, c'est que le sens de *Chen-cheou* devenu *Hao-cheou* (« belle tête »)[2] est un

[1] Julien, *Méthode*, p. 91-92 (n°s 124, 142).

[2] J'ai retrouvé le nom de *Hao-cheou* à la fin du cinquième récit du chapitre IV du *Lou-thou-tsi-king* (f° 7). — Cette femme y est identifiée avec l'épouse (anonyme) d'un boiteux (anonyme également) identifié lui-même avec Devadatta. Ce trait est en faveur de notre hypothèse, mais n'est pas une preuve décisive, d'autant plus que le texte dont il s'agit n'a pas de récit du temps présent.

qualificatif très convenable pour la calomniatrice du Buddha que les textes déclarent avoir été d'une beauté remarquable et qui, d'après le commentaire du Jâtaka 472, ressemblait à une Apsarâ.

Malgré tout ce qui vient d'être dit, il est évident que je ne puis affirmer l'identité de Hao-cheou et de Ciñcâ. Il n'y a que la découverte du récit du temps présent de notre deuxième version chinoise qui puisse nous donner la solution du problème. Ce récit doit exister, et il y a tout lieu de croire qu'on finira par le trouver. En attendant, j'appelle sur ce petit problème les lumières des sinologues qui pourraient y prendre quelque intérêt.

P.-S. Je rapproche du Jâtaka 514 les vers suivants du *Roman de la Rose* (11089-11093) :

> *Cist a robe religieuse,*
> *Donques est il religieux.*
> *Cil argument est tout fieux* (malsain);
> *Il ne vaut pas un coutel troine* (couteau en bois de troène).
> *La robe* (aliàs *li abiz*) *ne fait pas le moine.*

Jean de Meung a aussi lancé contre les femmes des imputations dignes de celles du Jâtaka 120. Il ne connaissait pas les sentences du sage indien; cela ne l'empêche pas de se rencontrer avec lui.

L'ÉLIF WESLA[1],

PAR

M. MAYER LAMBERT.

Les grammairiens appellent *élif wesla* l'élif qui se supprime dans la prononciation quand la consonne non vocalisée qui le suit peut s'appuyer sur la voyelle terminant le mot précédent, ex. : كانَ ٱلْمَلِكُ, lisez *kânalmalikou*. Il faut noter que si l'élif wesla est précédé d'une consonne avec un *soukoûn*, celui-ci est remplacé par une voyelle, ex. : مِنَ ٱلْمَلِكِ pour مِنْ ٱلْمَلِكِ. Il est donc très rare que l'élif wesla reçoive une voyelle; il faut, en effet, pour cela, qu'il se trouve au commencement de la phrase. Comment se fait-il qu'on ait créé un signe en quelque sorte négatif? Les grammairiens croient que cet élif sert à *joindre* les mots, mais il les joindrait bien mieux s'il n'existait pas! Il eût été logique de n'employer l'élif que là où il se prononce réellement.

On comprendra cependant le rôle de l'élif wesla, si l'on considère que le système des signes usités par

[1] Nous regrettons de n'avoir pas eu à notre disposition l'ouvrage de M. Nestle, *Realien und Marginalien*, qui traite de l'élif wesla, p. 67-75.

les grammairiens est artificiel. Nous ne voulons pas dire par là que la prononciation classique ait été inventée par les grammairiens, car ils n'ont fait que consigner fidèlement les traditions de la déclamation poétique; mais ce qui est artificiel, c'est la combinaison de la prononciation classique avec l'orthographe habituelle. Bien des bizarreries de l'orthographe arabe s'expliquent, si l'on reconnaît que les consonnes écrites ne correspondent pas aux règles grammaticales. Les consonnes, à notre avis, représentent une prononciation vulgaire, tandis que les signes des voyelles brèves, de la nunation, du hamza et du wesla ont été créés après coup pour les besoins de la prononciation grammaticale. Ainsi l'élif hamzé se change en *yâ* ou en *wâw* sous l'influence de l'*i* ou de l'*ou*, parce que le vulgaire changeait réellement l'élif en *yâ* ou en *wâw* de prolongation : بارِئٌ fait supposer la lecture *bârî;* يَبْرُؤُ se disait *yabroû*, mais يقْرَأُ *yaqrâ*. L'élif hamzé ne s'écrit pas après le *soukoûn*, parce que le vulgaire ne le prononçait pas : جُزْءٌ se disait *djouz* et يَسْئَل *yasal*, au lieu de *yas'al*. Si les mots à l'accusatif avec *tanwîn* prennent un *élif*, c'est qu'il y a eu une période où le vulgaire terminait ces mots par *â* au lieu de *an*. Le *hâ marbouṭa* est aussi un compromis entre la prononciation usuelle *ah* et la prononciation classique *at*. De même, enfin, مائَة indique une lecture *mâyat* au lieu de *mi'at*.

Ce fait étant établi, on comprend aussi l'usage de l'élif wesla. L'élif est écrit parce que le peuple mettait

devant tous les mots commençant par une consonne sans voyelle un élif vocalisé. Les poètes, au contraire, sans doute parce qu'ils cherchaient à éviter l'hiatus, joignaient de tels mots aux mots précédents. Les grammairiens, pour concilier la prononciation poétique avec l'orthographe ordinaire, ont imaginé le signe du wesla, qui, en réalité, annule l'élif. Un impératif اُقْتُلْ était toujours *ouqtoul* pour le vulgaire, tandis que les poètes ne mettaient l'*ou* qu'au commencement d'une phrase.

Il est clair que ni la prononciation classique, ni, à plus forte raison, la prononciation vulgaire ne peuvent par elles-mêmes nous renseigner sur la forme préhistorique des mots qui, actuellement, ont un élif wesla. Il est possible, en effet, *a priori*, que les mots aient, dès l'origine, commencé par une consonne sans voyelle, devant laquelle on aura ensuite placé un élif prosthétique. Il est possible aussi qu'ils aient, en premier lieu, commencé par une consonne vocalisée; la voyelle de cette consonne serait ensuite tombée, et alors seulement on aurait ajouté l'élif wesla. Il est possible enfin, mais nullement démontré, que l'élif wesla ait remplacé la voyelle de la première consonne, sans qu'il y ait eu de période intermédiaire où la consonne initiale était sans voyelle.

Pour élucider cette question, il faut étudier séparément les différents cas d'élif wesla, et voir les formes qui y correspondent dans d'autres langues sémitiques.

En comparant l'arabe avec l'hébreu, on peut diviser les mots avec élif wesla en trois catégories : les uns ont comme équivalents en hébreu des mots commençant par une consonne avec *scheva nâ;* d'autres, des mots commençant par une consonne vocalisée; d'autres enfin, des mots avec *hé* devant la consonne sans voyelle.

La première catégorie comprend les impératifs de la première forme, ex. : أُقْتُلْ. En hébreu, en araméen et en éthiopien, la première consonne n'a pas de voyelle; en assyrien seulement, la première consonne a une voyelle. Doit-on penser que l'assyrien a ajouté une voyelle ou bien faut-il croire que toutes les autres langues l'ont perdue? Sans doute, s'il était prouvé que les langues sémitiques n'ont jamais eu de mots commençant par une consonne double, on serait bien obligé d'admettre qu'à l'origine l'impératif avait la première consonne vocalisée, mais c'est précisément ce qui est en question. Nous avons déjà essayé, dans ce journal (8ᵉ série, t. XV, p. 179, et 9ᵉ série, t. I, p. 268), de démontrer qu'il y avait une période où les langues sémitiques admettaient des mots commençant par une consonne sans voyelle. Pour l'impératif, en particulier, on peut faire valoir les arguments suivants : l'imparfait n'est pas autre chose que l'impératif précédé de préfixes. Or il est certain que la première consonne de l'imparfait n'était pas vocalisée. En effet, 1° en hébreu, la deuxième radicale, quand elle est une des

lettres *begadkefat*, a un *dagesch qal*, ce qui ne serait pas, si la lettre précédente avait été vocalisée primitivement (cf. מַלְכֵי pour *mlakay* et מַלְכִּי *malki*); 2° le *waw* a disparu à l'imparfait des verbes à première radicale *waw*, sans laisser de traces : *yalidu* de *walada*, ce qui ne s'explique que si l'on suppose d'abord que le *waw* est tombé avant l'agglutination des préfixes, et il n'a pu tomber que s'il n'avait pas de voyelle : *wlid* est devenu *lid* et, avec *ya*, *yalid*. L'imparfait n'avait donc pas de voyelle sous la première radicale, et, par conséquent, l'impératif n'en avait pas non plus. Une fois que les lois phonétiques se sont modifiées et qu'il n'a plus été possible de commencer un mot par une consonne double, l'hébreu, l'araméen et l'éthiopien ont changé le *scheva nach* en *scheva nâ*[1], l'assyrien a donné à la première radicale une voyelle brève, et l'arabe a introduit un élif prosthétique, qui aidait à prononcer la première radicale quand on ne l'appuyait pas sur le mot précédent. Le vulgaire a généralisé l'emploi de l'élif comme on le voit par l'orthographe usuelle. La forme primitive de l'impératif اُقْتُلْ est donc قْتُلْ et non *qoutoul*. De même اِضْرِبْ vient de ضْرِبْ et اِعْلَمْ de عْلَمْ.

La deuxième catégorie des mots avec wesla comprend un certain nombre de noms, savoir اِبْنٌ et اِبْنَةٌ, اِثْنَانِ et اِثْنَتَانِ, اِسْتٌ, اِسْمٌ, اِمْرُؤٌ et اِمْرَأَةٌ. Ces

[1] Le *schevâ nâ* représente souvent une ancienne voyelle brève, mais pas *toujours*.

noms, sauf les deux derniers, sont bilitères, mais il paraît certain que leurs racines étaient primitivement trilitères[1]. De même que دَمٌ, يَدٌ, etc., ces mots ont perdu par l'usage leur dernière radicale, qui était un *yâ*. Tandis que les mots أَبٌ, أَخٌ, حَمٌ, où la troisième radicale était un *waw*, ont perdu ce waw à l'absolu et l'ont conservé à l'état construit, les noms en *yâ* ont perdu leur finale aussi bien au construit qu'à l'absolu. Les mots دَمٌ et يَدٌ sont pour دَمْيٌ, يَدْيٌ, et ils ont conservé leur *fatḥa* après leur contraction, parce que la voyelle *a* est tenace[2]. Les mots ابن, ابنة, اثنان, اثنتان, است, اسم viennent de بِنْيٌ, بِنْيَةٌ, ثِنْيَانِ, ثِنْيَتَانِ, سِتْيٌ, سِمْيٌ. La troisième radicale est tombée et ces mots sont devenus بِنٌ, ثِنَانِ, etc. La voyelle *i*, qui est la plus faible de toutes, a ensuite disparu, alors qu'il était encore possible de commencer un mot par une consonne double, et l'on a eu بْنٌ, ثْنَانِ, qui pouvaient se prononcer grâce aux terminaisons des cas ou du duel. En dernier lieu, ces mots ont été pourvus de l'élif wesla. Dans les autres langues sémitiques, la premièıe radicale des mots correspondants a bien une voyelle, mais

[1] Voir sur ce point Barth, *Nominalbildung*, p. 1 et suiv., et König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, II, p. 371 et suiv.

[2] C'est ainsi qu'en hébreu עוֹלָם a le pluriel עוֹלָמִים, tandis que שׁוֹפֵט a le pluriel שׁוֹפְטִים. יִשְׁלַח avec le suffixe devient יִשְׁלָחֵנוּ, mais יִקְטֹל, יִקְטְלֵנוּ, et יִתֵּן, יִתְּנֵנוּ.

cela ne prouve pas qu'en arabe les mots avec élif wesla aient conservé cette voyelle jusqu'au moment où ils ont reçu leur wesla. Il est à remarquer d'ailleurs que les mots בֵּן, שֵׁם, etc., en hébreu et en araméen, perdent le plus souvent leur voyelle devant une terminaison : שְׁמוֹ, בְּנוֹ, שְׁנַיִם, שְׁמָהּ, תְּרֵין; quant à l'assyrien, il ne connaît pas le *schevâ nâ*. On peut bien admettre, si l'on veut, que l'hébreu, l'araméen, l'assyrien n'ont jamais laissé tomber la voyelle radicale et que le *schevâ nâ* lui-même est une voyelle, mais on ne peut en tirer aucun argument pour l'arabe.

Il n'y a pas à s'étonner que l'élif wesla dans ces noms ait un *kesra* et à en déduire que cette voyelle est identique avec la voyelle primitive de la première radicale. En effet, si l'*i* est tombé, c'est parce que c'est la voyelle la plus légère, et c'est pour la même raison que l'élif wesla a reçu un *i*. La coïncidence n'a donc rien de surprenant.

Les mots اِمْرُؤٌ et اِمْرَأَةٌ, qui sont les seuls trilitères avec élif wesla, fournissent un exemple remarquable du caractère mixte de l'orthographe arabe. Il est certain, en effet, que les formes امرو, امرا, امرى, امراة indiquent la lecture *imroû*, *imrâ*, *imrî*, *imrâh;* امرو s'est décliné comme ابو, ابا, ابى. La dernière consonne était traitée par le vulgaire comme une lettre de prolongation. La forme du mot امرو semble identique avec مَرْءٌ, peut-être était-ce مِرْءٌ. L'usage aura fait supprimer la première voyelle et le *râ* a reçu

dans la prononciation vulgaire la voyelle de la désinence, qui, combinée avec l'élif, a donné des voyelles longues. La langue littéraire a conservé à l'élif son hamzé, mais a donné au *rá* la même voyelle que celle qui marque le cas; de là est résultée la forme إِمْرُؤٌ. Ce mot امرو a donc reçu son wesla pour la même raison que ابن, اسم. C'est parce que le mot est devenu bilitère qu'il a perdu la voyelle de la première radicale, et c'est parce qu'il a perdu cette voyelle qu'il a reçu un élif wesla. L'orthographe امرؤ est donc un moyen terme entre l'ancien mot trilitère avec élif hamzé et le nouveau mot bilitère.

La troisième catégorie des mots avec élif wesla comprend la septième forme des verbes et les autres formes réfléchies. La septième a son équivalent hébreu, qui est le *nifal.* Le *nifal* a, au passé, le préfixe *na* dans les verbes ע״ו et ע״ע, et *ni* dans les autres verbes; à l'impératif et à l'infinitif le préfixe est הִנ. Du nifal il convient de rapprocher le *hitpael*, qui a pour tous les temps le préfixe *hit*, correspondant au préfixe *ta* de la cinquième et de la sixième forme arabe. Voyons d'abord ce qu'il faut penser des formes hébraïques. Il est très invraisemblable que le הִ de הִנ et de הִתְ soit prosthétique. Car, si l'on croit que le véritable préfixe du nifal est *na*, et que la voyelle est tombée à cause des pronoms, comment expliquera-t-on l'infinitif et l'impératif הִקָּטֵל? On est obligé de dire que ces temps sont formulés par analogie avec l'imparfait. Or, tandis qu'à toutes les formes l'imparfait est dérivé

de l'infinitif, ici il faudrait admettre que l'infinitif a été modifié par l'influence de l'imparfait, qui est cependant lui-même formé de l'infinitif. Il est bien plus simple de dire que יִקָּטֵל = יְהִקָּטֵל, comme יִקְטֹל = קְטֹל + יְ, יְקַטֵּל = קַטֵּל + יְ, יַקְטִיל = הַקְטִיל + יְ, et que le ה n'a pas été ajouté après coup au préfixe נ; mais que ה et נ se sont combinés avant d'être joints au verbe. D'autre part, comme le נ avait primitivement la voyelle *a*, on est amené à supposer un ancien préfixe *hina*, qui s'est abrégé de diverses façons. De la même manière, *hit* viendrait de *hita*.

Pourquoi le parfait du nifal a-t-il le préfixe *na*, tandis que l'infinitif a *hin* et le hitpael partout *hit?* Voici, selon nous, comment on peut expliquer ce phénomène : les formes nominales à deux voyelles dont la première est *a* avaient l'accent, à l'origine, les unes sur la première syllabe, et les autres sur la seconde syllabe : ainsi קוֹטֵל vient de *qátil*, et קָטִיל de *qatíl*[1]. On peut croire que la même différence d'accentuation existait pour les formes verbales : הִקָּטֵל et הִתְקַטֵּל paraissent se rattacher à *qátil*, tandis que נִקְטַל, comparé à l'arabe *inqatala*, se rattacherait à *qatál* : *hinaqatál* est devenu *hinaqtal*, puis *naqtal*, tandis que *hinaqátil* est devenu *hinqatil*, la voyelle *a* de *hina* s'étant maintenue devant un *a* non accentué et étant tombée devant un *a* accentué. De même *hitaqáttal* a donné *hitqattal*.

Si, en hébreu, les véritables préfixes sont *hina* et

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXVI, p. 52.

hita, il est naturel de penser que l'élif wesla de إِنْقَتَلَ n'est pas purement prosthétique, mais qu'il correspond au *hé* de l'hébreu, de même que أَقْتَلَ = הִקְטִיל, أ interrogatif = הֲ, إِنَّ = הֵן. A la cinquième et à la sixième forme, l'élif a tout fait disparu, et le *tâ* a conservé sa voyelle. Il semble que l'arabe ait conservé l'élif et laissé tomber la voyelle *a* de *na* devant une syllabe simple إِنْقَتَلَ, et ait maintenu l'*a* de *ta* devant une syllabe fermée ou longue تَقَتَّلَ, تَقَاتَلَ en perdant l'élif. Cependant dans le Coran on rencontre la forme إِقَّتَّلَ et إِتْقَتَّلَ au lieu de تَقَتَّلَ (Caspari-Müller, § 111). Si l'élif disparaît dans la prononciation poétique, cela tient à la prépondérance du *t* ou de l'*n* dans *'ita* et *'ina*. Là où l'élif seul forme le préfixe, il conserve son hamzé, ce qui est le cas pour la quatrième forme أَقْتَلَ. L'élif prosthétique lui-même garde le hamzé quand il semble avoir un rôle grammatical, comme à l'élatif et au pluriel.

Un cas tout à fait analogue à celui de la septième et de la huitième forme du verbe, c'est celui de l'article. On a beaucoup discuté si l'article arabe a la même origine que l'article hébreu. Pour les uns, il y a identité complète, pour les autres, différence absolue. Nous pensons qu'il y a entre les deux articles une grande ressemblance. M. Halévy, en effet, a montré[1] que הַ, qui est suivi du *daguesch*, est pour *han*

[1] *Revue des Études juives*, t. XXIII, p. 117 et suiv.

(de *hani* = *ha* + *ni*), comme l'article lihyanite et le suffixe sabéen pour la détermination. L'article arabe nous paraît formé de la même manière : *'al* serait pour *hal*(*i*) = *ha* + *li*. L'article arabe et l'article hébreu seraient donc composés d'un élément identique *ha* et d'un élément presque pareil *li*[1] = *ni*. Le *h* de *hali* se sera affaibli en arabe et sera devenu *élif*. Tandis que le vulgaire conservait partout cet élif, la poésie le supprime après une voyelle, l'article étant suffisamment marqué par le *lam*. Il est à remarquer que l'élif de l'article a la voyelle *a*, qui ne se retrouve chez aucun élif wesla. La raison en est que la particule primitive *ha* est ainsi vocalisée devant *li* ou *ni*, tandis que devant *na* ou *ta* on donnait au *hé* la voyelle *i*. Ainsi, loin d'être une projection de la voyelle du *lam*, du *noun* ou du *tâ*, l'élif wesla se prononce toujours avec une autre voyelle.

En résumé, selon nous, l'élif wesla a deux origines bien distinctes. Devant l'impératif et les noms, il est purement prosthétique; dans les formes verbales réfléchies[2] et dans l'article, il est le résidu d'une ancienne particule démonstrative *hi* ou *ha*.

[1] La particule *li* se retrouve dans ذلك.

[2] Dans les autres formes verbales telles que la neuvième et la onzième, l'élif nous paraît être prosthétique.

NOTICE

SUR

LE POÈTE PERSAN ENVERI,

SUIVIE D'UN EXTRAIT DE SES *ODES*,

PAR

M. FERTÉ,

CHANCELIER DE LA LÉGATION DE FRANCE À TÉHÉRAN.

On résume généralement la poésie persane dans cinq ou six grands noms : Firdousi, Saadi, Roumi, Hafiz, Djami et Nizami. Mais causez avec un lettré indigène ou feuilletez une anthologie, c'est par cen taines que surgissent les illustres poètes, tous « les uniques de leur siècle », tous « la gloire de leur époque ». Nulle hiérarchie de mérite, de genre. A chacun d'eux, sans distinction, le même cortège d'épithètes laudatives, de qualificatifs hyperboliques. Ne demandez pas d'ailleurs à votre « Khodja » ou au compilateur de « Tezkérés » l'ombre de sens critique. Tout est d'égale valeur à ses yeux, l'or pur et le plomb vil, ou plutôt il n'y a que métal précieux, d'aloi irréprochable. Cependant il est certaines individualités qui se détachent sur cette armée de rimeurs et dont les œuvres constituent le livre d'or de la poésie

persane, et ces privilégiés de l'admiration nationale ne sont pas seulement ceux à qui leur talent, plus conforme à nos goûts et à nos habitudes littéraires, a donné place dans le panthéon de la poésie universelle, mais aussi ceux qui, par leurs qualités et surtout par leurs défauts, incarnent vraiment cette poétique spéciale, si chère à l'Iran, dont ils nous offrent les plus parfaits modèles. Tels sont Khakani, Kemal eddin Isfahani et Enveri. C'est ce dernier que nous voudrions faire connaître aujourd'hui au public.

Nous ne possédons sur sa vie que fort peu de renseignements et souvent contradictoires. Nous allons résumer, en cherchant à les concilier, ceux que nous avons trouvés dans les Tezkérés, dans Khondémir et aussi dans les œuvres du poète lui-même.

Aouhad eddin Enveri, plus communément Hekim Enveri, naquit, à une date inconnue, dans la province d'Abiverd, au village de Bedana, près de Mehana. La plaine où est situé ce village s'appelle le désert de Khaveran[1]. C'est pourquoi Enveri porta tout

[1] Au sujet de Khaveran, nous lisons dans Daoulet Chah : « On dit que de Khaveran sont sortis quatre grands hommes et qu'il n'y en a pas comme eux de cinquième. Voici un quatrain là-dessus : « De « la terre de Khaveran (ou d'Orient) quatre soleils ont évolué dans « le ciel de la gloire et cela en une journée : un ministre comme « Bou Ali Chadan, l'illustre vizir; un savant comme Es'ad de Meïhenè, l'impeccable; un mystique pur comme Bou Saïd, le prince « de la vie dévote (cf. Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, « p. 192 et 558); un poète puissant comme Enveri, la gloire du « Khorassan. » Khadjeh Ali Chadan de Khaveran fut le vizir de Togroul beg Mikaïl le Seldjoukide; c'était un homme de bien, pieux, sage, avisé, expérimenté. Quand la vieillesse et les infirmités l'obli-

d'abord le surnom poétique de Khaveri. Sur la prière de son maître Ammara, il l'échangea contre celui d'Enveri. Il s'adonna à l'étude des arts et des sciences au séminaire de l'école Mansouriè, à Tous. Il y amassa un vaste bagage encyclopédique dont il se montrait très fier et dont ses œuvres portent la trace. « Les distiques suivants, dit Khondémir, fruits de sa muse, confirment ces prétentions :

« Bien que je me sois concentré exclusivement dans le panégyrique et l'ode, ne crois pas que je sois impuissant dans l'expression poétique des choses spirituelles (معانى). Au contraire, de toutes les sciences que cultivent mes contemporains, soit pour le détail, soit pour les généralités, il n'en est pas une où je ne me sois exercé. Je sais un peu de musique, de logique et d'astronomie. Je dirai plus exactement que j'y suis

gèrent à donner sa démission, il fit nommer Nizam el-Mulk à sa place comme vizir d'Alp Arslan, fils de Djegher beg. Chaque fois qu'Alp Arslan constatait la capacité et le mérite de Nizam el-Mulk, il bénissait la mémoire de Khadjeh Bou Ali.

« Maître Es'ad de Meïhéné était un des princes de la théologie. Abou Hamid Ghazali soutenait une thèse en présence de sultan Mahmoud Melik Chah; tous les théologiens du Khorassan avaient pris parti pour maître Es'ad. La première question que ce docteur posa fut celle-ci : « Êtes-vous Schaféïte ou Hanéfite? » Ghazali répondit : « En métaphysique, je suis la doctrine de la preuve philoso- « phique; mais, en matière de théologie, je me conforme à la loi du « Coran. Ni Abou Hanifa, ni Chaféi ne m'intéressent. » Maître Es'ad reprit : « C'est là une erreur. » Ghazali répondit : « Malheureux, si « tu possédais un atome de la vraie science, tu ne m'accuserais point « d'erreur. Tu es resté esclave de la forme extérieure, mais tu es ex- « cusable; n'était le respect dû à ton âge et à ton rang, je discuterais « avec toi et te montrerais la voie de la vérité. »

IMPRIMERIE NATIONALE.

assez fort. En fait de métaphysique, ce que démontre la raison pure, si tu y prêtes ton assentiment, je suis apte à en discourir. Je ne suis pas étranger à l'astrologie judiciaire; si tu en doutes, prends la peine de m'éprouver, je suis prêt. Mais laissons tout cela. Je me limite à la seule poésie. J'égale au moins Senaï[1], si je ne suis Sabir[2]. »

« L'astronomie ou l'astrologie judiciaire (les deux ne faisaient qu'un à cette époque) furent surtout l'objet de sa prédilection. Il composa sur cette matière plusieurs ouvrages dont l'un portait le titre de *Moufia*. Dans une de ses odes les plus célèbres, il exprime le regret de n'avoir pu être un autre Avicenne : « Ô Dieu, s'écrie-t-il, comme mon âme se « délecterait dans les joies de la philosophie pure si « mon sac n'était déjà bourré de poésie! » Ses œuvres sont remplies de métaphores empruntées à l'astronomie ou à la mathématique. Toutefois ces connaissances variées ne lui furent pas d'un grand secours, et, suivant l'usage des étudiants, il tomba dans la plus

[1] Aboul Majd Majdoud Ben Adam Senaï, originaire de Ghazna, mort en 525 ou 535 de l'hégire, et le plus ancien des poètes soufis. Consulter *Catalogue des manuscrits persans du British Museum*, par Ch. Rieu, t. II, p. 549 et suivantes.

[2] Edib Sabir, né à Termed, était un des poètes favoris de sultan Sindjar. Les historiens racontent que ce prince l'envoya, porteur d'un message amical, à Etsiz le Kharezmchah. Ce dernier le retint à sa cour. Ayant déjoué par un avis opportun une tentative d'assassinat de ce puissant vassal contre son suzerain, Etsiz se vengea en le faisant jeter dans le Djeïhoun (année 540 ou 542 de l'hégire). Sur ses œuvres poétiques, consulter le *Catalogue des manuscrits persans du British Museum*, par Charles Rieu, t. II, p. 552.

noire misère. Sur ces entrefaites, le cortège du sultan Sindjar descendit dans la célèbre prairie de Radegan [1]. Enveri était assis devant la porte de la medressé. Il vit passer un personnage à cheval entouré d'un nombreux domestique. « Quel est cet homme? « demanda-t-il. — C'est un poète, lui répondit-on. — « Dieu soit loué! s'écria-t-il, la science est prisée si « haut et me voici dans la plus profonde misère. La « poésie est si peu estimée et ce poète a un tel train. « Par la grandeur et la majesté de Dieu, désormais je « vais me consacrer exclusivement à la poésie qui oc- « cupait le dernier rang de mes titres. » Cette nuit même il composa l'ode à sultan Sindjar qui commence ainsi : *Guer dil o dest*... Il se rendit le lendemain à la cour du roi et la lui lut. Le sultan était connaisseur; il reconnut au style que c'était un savant et un esprit solide; il applaudit à l'œuvre et demanda au poète : « Désires-tu être attaché à ma « personne ou bien es-tu venu pour obtenir une gra- « tification? » Enveri baisa le sol et improvisa : « Dans « ce monde je n'ai d'autre refuge que le seuil de ta « cour. Je ne sais où porter ma tête si ce n'est à cette « porte. » Le sultan lui accorda une pension men suelle. Jusqu'à la mort de ce prince il resta attaché à son service et, dans cet intervalle, il lui dédia plu-

[1] Célèbre prairie aux environs de Tous. (Cf. Defremery, *Recherches sur trois princes de Nichapour*, 1846, notes des pages 12 et 39.) Dans les historiens persans de l'époque mongole et timouride, son nom revient fréquemment sous la forme : Eleng Radegan (النك رادكان) « prairie de Radegan ».

sieurs pièces, entre autres celle-ci : *Baz in tché djovani.* (Voir plus loin la traduction, page 250.) Cette pièce est très difficile et nécessite un commentaire. C'est un chef-d'œuvre. » (Daoulet Chah.)

Dans le Habib us Syer[1], Khondémir raconte différemment les circonstances dans lesquelles Enveri devint le poète officiel du sultan Sindjar :

« On n'ignore pas qu'Emir Mo'izzi[2] jouissait d'une

[1] Tome II, chap. IV, p. 103-104; édition de Bombay, 1273.

[2] Voici la biographie d'Émir Mo'izzi d'après Daoulet Chah et Khondémir :

« Mo'izzi étudia pendant longtemps les sciences et acquit le renom de savant. En poésie, il fut le premier des auteurs de son époque. Il naquit dans la province de Nessa. Il fut d'abord soldat et vint du Khorassan à Isfahan pour entrer au service de sultan Melik Chah. C'est ainsi qu'il parvint au grade d'émir. Nizami 'Erouzi Samarcandi, l'auteur des quatre dissertations, s'exprime en ces termes sur son compte : « J'ai eu commerce avec nombre de savants et d'illustres « personnages; mais, pour la générosité, l'intelligence, le bon sens « et la finesse, je n'en ai point vu d'égal à Mo'izzi. » C'est à la cour de sultan Melik Chah qu'il se fit connaître et conquit le titre de prince des poètes : *Melik ecchoarâ.* Voici dans quelles circonstances. La nuit du 1er Ramazan, le sultan et ses courtisans étaient montés sur une terrasse pour apercevoir le croissant de la nouvelle lune. Mais le croissant ne se montrait pas distinctement et aucun des courtisans et des grands ne réussit à l'apercevoir. Tout à coup l'œil du prince tomba sur la lune et il montra du doigt à sa suite l'astre béni. Dans l'excès de sa joie, il ordonna à Mo'izzi de composer une pièce de vers sur ce sujet. Le maître improvisa le quatrain suivant où il applique à la lune quatre comparaisons différentes : « Ô Lune, « es-tu l'arc du sultan ou bien le sourcil de sa belle amie? Es-tu « le fer de son cheval fait d'or poinçonné? N'es-tu pas plutôt l'an« neau attaché à l'oreille du firmament (en signe d'obéissance حلقه « بگوشی)? » Melik Chah goûta fort ce quatrain et la faveur d'Emir Mo'izzi alla croissant au point que ce monarque le nomma ambassadeur auprès de l'empereur de Byzance. Il envoya, dit-on, à Is-

telle mémoire qu'il lui suffisait d'entendre une ode une seule fois pour la retenir par cœur. Il avait un

pahan quarante caravanes chargées d'étoffes. Le Recueil de Mo'izzi est très prisé et est dans toutes les mains. Khakani s'est proclamé son dévot et Rachid Vatvat son détracteur. Mo'izzi a composé une belle ode à double rime que la plupart des poètes ont prise pour modèle et dont voici l'exorde : « Ô toi plus fraîche que la rose fraîchement éclose! C'est le trésorier du paradis qui t'a élevée. » Abou Tahir Khatouni, dans son livre *Des vertus des poètes*, rapporte que près de cent rimeurs répliquèrent à cette ode, mais qu'aucun n'égala Émir Mo'izzi. Il ajoute : « Émir Mo'izzi a montré dans cette cassidè plus de puissance qu'Onsori. » Voici le début d'une autre poésie, l'une des chansons d'automne : « Lorsque, la bise a eu dépouillé de sa robe la roseraie, la nuée est survenue et a habillé de blanc les pics de la montagne. » Lorsque, par les intrigues de Turkhan Khatoun, femme de Mélik Chah, le célèbre Nizam el-Mulk fut disgracié au profit d'Aboul ghanaïm Tadj el-Mulk Farsi, Émir Mo'izzi ne craignit pas de composer le quatrain suivant : « Le sultan a méconnu que son vrai bonheur reposait sur les vertus de son fidèle vizir. Il a imposé le fléau de sa couronne à son armée et finalement il a abrité sa tête sous celle d'un Tadj el-Mulk. » Il a écrit aussi : « Le vieux vizir est parti pour le paradis; le mois suivant, le jeune prince l'y a suivi; ô deuil! Un tel prince et un tel ministre! Admire la puissance de Dieu et la faiblesse des rois. » (Daoulet Chah.)

« Avant d'être attaché à sultan Sindjar, Émir Mo'izzi l'avait été à son père Mo'izz eddin Melik Chah. C'est pour cela qu'il avait adopté le surnom poétique de *Mo'izzi*. D'autres prétendent que ce surnom se rattache à sultan Sindjar qui s'appelait également Mo'izz eddin. Le *Tarikh-i-Gouzideh* raconte qu'une fois sultan Sindjar jouait à la paume à cheval. Le coursier du prince broncha et le jeta à terre; Mo'izzi improvisa le quatrain suivant : « Ô roi, gourmande le ciel malintentionné dont le mauvais œil a blessé ton doux visage. Si c'est la balle qui a commis un écart, frappe-la de ta raquette; si c'est ton coursier, fais-m'en cadeau. » Le sultan lui donna la bête et Mo'izzi rima cet autre quatrain : « Je me disposais à tuer ce cheval en raison de son crime lorsqu'il me dit : « Écoute ma défense : je ne suis pas le bœuf mythique pour porter le monde sur

fils qui, après deux auditions d'une pièce, la retenait également; enfin son valet la savait après l'avoir entendue trois fois. Aussi chaque fois qu'un poète récitait une ode devant sultan Sindjar, lorsque la pièce arrivait à sa fin, plaisait-elle au prince, Mo'izzi ne manquait pas de s'écrier: « Il y a beau temps que « j'ai récité cette poésie; d'ailleurs elle est encore « dans ma mémoire »; et il la récitait du premier au dernier vers. Aussitôt après, il ajoutait: « Mon fils « la sait aussi », et il lui faisait signe de la réciter. « Mon valet connaît également cette poésie par cœur », et il ordonnait au valet de la dire. Les poètes contemporains étaient plongés dans la stupéfaction, ne sachant par quel moyen débiter à sultan Sindjar des vers dont ce prince fût persuadé que Mo'izzi n'était pas l'auteur. Enveri appliqua son esprit à la solution de ce problème et trouva le stratagème suivant : il revêtit des habits râpés et orna son chef d'une aigrette extraordinaire, puis il se rendit avec un air de folie chez Mo'izzi. « Je suis poète, lui dit-il, et « j'ai composé quelques vers en l'honneur de sultan « Sindjar; j'attends de vous que vous les lui dé« clamiez et que vous receviez pour mon compte « un cadeau sérieux. — Récite-les moi », répondit Mo'izzi. Enveri commença en ces termes: « Vive le

« mes épaules, ni la quatrième sphère pour entraîner le soleil. » Voici, conte-t-on, la cause de la mort de notre poète. Un jour sultan Sindjar lança une flèche du dedans de sa tente. Mo'izzi se tenait dehors. La flèche dévia et l'atteignit mortellement. Il trépassa de suite. » (Khondémir.)

« roi, vive le roi, vive le roi! Vive l'émir, vive l'émir, « vive l'émir! » Mo'izzi l'interrompit : « Si tu récitais « le second hémistiche en commençant ainsi : « Vive « la lune (*ter*), cela vaudrait bien mieux. — Évi- « demment, répliqua Enveri, tu as oublié qu'un roi « ne peut se passer d'un émir », et il continua à débiter autres balivernes de la même force. Mo'izzi se figura avoir affaire à un bouffon et lui dit : « Demain « matin, trouve-toi à la cour du sultan : je lui expo- « serai ta situation et j'obtiendrai qu'il t'attache à son « service. » Le lendemain, Enveri s'habille avec élégance, se coiffe d'un turban imposant et entre à la cour pendant que Mo'izzi était près du monarque. En ce moment on vient le quérir dehors, car Mo'izzi avait raconté qu'un bouffon nommé *Aouhad eddin*, et qui disait des poésies fort drôles, se trouvait à la porte du palais. Lorsqu'Enveri pénétra dans la salle d'audience, Mo'izzi, s'aperçevant qu'il avait changé de vêtements et de manières, comprit que la veille le poète s'était moqué de lui, et que ses façons d'agir n'avaient été qu'une supercherie; mais pris de court il ne put que dire : « Déclame-nous l'ode que tu as « composée en l'honneur du sultan. » Enveri récita les deux premiers vers de la cassidè célèbre : *Guer dil o dest...*, puis se tournant vers Mo'izzi : « Si « vous avez composé cette ode-là, vous, eh bien! ré- « citez la suite; sinon avouez qu'elle est la fille de ce « cerveau vierge, car je vais achever de vous la dire. » Mo'izzi resta confondu et le sultan comprit comment ce poète en usait avec ses confrères. Enveri acheva

sa récitation et la faveur du prince brilla sur lui. Il lui donna place parmi les gens de mérite et les familiers de sa cour auguste. »

Les deux versions de Daoulet Chah et de Khondémir ne sont pas incompatibles. Il suffit d'admettre que ce poëte au cortège pompeux dont le spectacle détermina la vocation d'Enveri n'était autre qu'Émir Mo'izzi, le *roi des poètes* de sultan Sindjar.

Quoi qu'il en soit, Enveri devint le poète favori de sultan Sindjar. Il l'accompagnait pendant ses campagnes et improvisait des poésies de circonstance. Par exemple, lors de l'expédition de Merv, le sultan était descendu dans un village nommé Akhsiket[1]; on assigna à chaque favori un logement; Enveri eut également le sien. Les moustiques et les puces foisonnaient dans la maison; il ne put fermer l'œil jusqu'au matin. Lorsqu'il se présenta devant Sindjar, le prince lui demanda : « Eh bien, maître, comment avez-vous passé la nuit? » Le poète répondit par cette improvisation : « Du soir au matin, dans le royaume de mon corps, la puce a dansé, le cousin a joué de la flûte et votre serviteur jouait de la harpe (en se grattant). »

Après que sultan Sindjar eut disparu dans la catastrophe des Ghouzzes (voir plus loin, note de la page 257), on perd les traces du poète. Il rechercha

[1] Akhsiket, bourgade du Fergana, patrie du célèbre poète Asir ouddin Akhsiketi, sur lequel on peut consulter le *Catalogue des manuscrits persans du British Museum*, par Charles Rieu, t. II, p. 563.

sans doute la protection d'autres princes, payant leurs largesses de ses flatteries versifiées. Si l'on en croit une anecdote tirée du Beharistan[1] de Djami, il aurait passé quelque temps à la cour des rois de Hérat. « On raconte que l'on instruisit le roi de Gour qu'Enveri avait fait une satire contre lui; il écrivit au roi de Hérat pour qu'il mandât à sa cour Enveri, prodiguant à l'égard de ce dernier les témoignages d'amitié et les caresses; son but était de se venger. Le roi de Hérat comprit le fin mot, mais ne pouvant l'écrire en clair dans la lettre qu'il adressa à Enveri pour le mander, il inséra ce vers : « Ce monde crie à pleine voix : gardez-vous bien contre ma colère et ma déloyauté; que la largeur de mon sourire ne vous abuse pas; ma parole fait rire; mes actions font pleurer. » Enveri en saisit le sens avec sa perspicacité ordinaire; il inventa des prétextes et fit renoncer

[1] Cet ouvrage fourmille d'erreurs, d'anachronismes et d'invraisemblances. Quels sont ces rois de Gour et de Hérat dont il est question en termes si vagues? Le sultan de Gour pourrait être Giassouddin Aboul Fath ben Sam qui profita de l'anarchie consécutive à la mort de sultan Sindjar pour consolider sa puissance dans le Gour. Khondémir parle d'un certain Beha eddin Togroul qui était gouverneur de Hérat vers cette même époque et qui eut des démêlés avec le prince ghouride. Ce Togroul avait été un des serviteurs de sultan Sindjar. Il avait pu donner l'hospitalité à Enveri. En tout cas, il n'était pas roi, mais simplement « vali » والی ou « Hakim » حاکم.

بهاء الدین طغرل که یکی از غلامان سنجری بود ودر آن وقت در هراة حکومت مینمود

Khondémir : *Habib ussyer,* t. II, chap. IV. p. 155; édition de Bombay, 1273.

le roi de Hérat à sa demande. Le roi de Gour revint à la charge et promit au roi de Hérat mille moutons en échange du poète. Le roi de Hérat chargea alors quelqu'un de prévenir Enveri qu'il eût à se rendre, bon gré mal gré, à l'invitation du roi de Gour. Celui-ci lui répondit : « Sire, vous possédez gratuitement un homme qui vaut mille têtes de bétail; laissez-moi achever ma vie à votre service et répandre les perles de mes éloges sous vos augustes pieds. » Le roi de Hérat agréa ses raisons et le garda. » — Cette anecdote a tout l'air d'être apocryphe. Il semble, au contraire, que le poète resta fidèle à la dynastie des Seldjoukides. C'est sous le règne de sultan Togroul ben Arslan (et non sous celui de Sindjar, comme le rapporte par erreur Daoulet Chah) qu'eut lieu la célèbre mésaventure astrologique dont notre poète fut victime. Au mois de Redjeb de l'année 581 de l'hégire, par une rare coïncidence, les sept planètes firent conjonction dans le troisième degré du signe de la Balance. Enveri interpréta ce phénomène dans ce sens qu'une tempête arracherait la plupart des édifices et des arbres les plus antiques et ruinerait les cités. Le peuple s'émut de cette prédiction et creusa des souterrains où il se blottit le jour de la conjonction; or, cette nuit-là même, quelqu'un alluma un flambeau au sommet d'un minaret de Merv; il n'y eut même pas assez de brise pour l'éteindre. Le matin, le sultan manda en sa présence Enveri et l'admonesta sévèrement. Enveri s'excusa comme il put. « L'influence de cette conjonction ne se mani-

festera pas tout d'un coup, mais sans doute elle se réalisera progressivement. » Or, cette année-là, il n'y eut même pas assez de vent pour vanner les moissons abandonnées sur l'aire; elles restèrent en place jusqu'au printemps suivant. Les historiens font remarquer que cette prophétie s'accomplit dans un autre sens, car cette année-là, Genghiz Khan devint le chef de toutes les tribus mongoles et le soutien de l'empire des Kharezm-chah. Atabek Mohammed fut renversé. Toujours est-il que le poète, en butte aux satires et tout confus, s'enfuit d'abord à Nichapour dont il connaissait le dynaste[1] et de là à Balkh où il s'établit. A la suite d'une satire qu'il lança contre un riche bourgeois de cette ville, il fut condamné à l'exposition publique avec un voile de femme sur la tête. Il ne fut tiré de cette disgrâce que par l'intervention du cadi Hamid eddin Velvadji(?), son protecteur et le patron zélé des belles-lettres persanes[2]. C'est pour le remercier qu'il composa l'ode célèbre: *Ey mousoulmanan figan ez dest-i-tcherkh-i-tchemberi.*

Les dernières années de sa vie furent attristées par la maladie. Dans une de ses poésies, il se plaint que la goutte ou quelque autre affection, en paralysant ses jambes, l'empêche d'aller présenter ses devoirs à son Mécène. Il dit un adieu solennel à la poésie, quitta la cour et entra en dévotion. « J'ai renoncé au panégyrique et à la satire. Comment cela? J'avais dévié de la route du bien. Un bien passé ne

[1] Rokn eddin, hakim de Nichapour.

[2] Voir sur ce personnage, *Catal. des mss. persans*, II, p. 147.

revient plus du néant. J'ai composé tour à tour ghazels, panégyriques, satires parce que mon âme était un composé de passion, de cupidité et de haine. Une fois, ma nuit se consumait dans les tourments à décrire la lèvre de sucre de mon amie et ses boucles sinueuses; une autre fois, ma journée se passait dans l'angoisse de résoudre ce problème : Où, chez qui, comment attraperai-je mon souper? Tantôt je semblais le chien affamé dont la consolation est de déchirer un misérable encore plus misérable que lui. Enfin Dieu, dans sa bonté, a détourné de ma tête cette meute affamée. J'ai pu dire : « Seigneur, « gardez-moi désormais de l'ode, du panégyrique et « de la satire. Trop longtemps, hélas! j'ai opprimé « ma raison et maltraité mon âme. Enveri! se glo- « rifier ne convient pas à l'homme digne de ce nom. « Lorsque tu parles, sois homme et surveille ta mar- « che. Reste dans un coin et cherche la voie du « salut; les instants sont comptés; ils passent bien « vite. »

C'est en vain que le sultan tenta de le ramener à sa cour. Le poète lui envoya ces distiques, les derniers sans doute qu'il ait composés. « J'habite une cellule, mais j'y ai, nuit et jour, repos, vivre et bon sommeil; j'y jouis d'une telle félicité que le ciel en crève de rage et d'envie; pour moi elle est une sphère où la sphère céleste n'est qu'un atome de la lumière de mon soleil; elle est un monde où la mer océane n'est que le reflet de la clarté de mon mirage. Tout ce dont s'enorgueillit la cour des rois on le trouve

aussi sous mon humble toit. La bouteille de la patience (puisse-t-elle rester pleine!) vaut à mes yeux une amphore de vin. Ma plume mignonne et son doux froufrou sont mes concerts de rebec. La pelisse bleue du soufi, je la place au-dessus de mille vêtements de satin. En dehors de cela, peu ou prou serait le pire châtiment, aussi Dieu m'en garde. Que ce Cassandre grognon de Monde ne trouble pas la pensée qui loge dans ma seigneurie. Le service du souverain (puisse-t-il demeurer!) n'est plus le fait de mon tempérament. Celui qui est à la fois mon asile et mon but m'a désormais fermé la route du retour. Si cette conduite est un péché, qu'y faire? Ce péché est ma bonne œuvre à moi. Son message vivifiant, je le sais, veut mettre un terme à ma détresse; ma langue ne peut lui répondre; ma demeure, ma vie répondront pour moi! »

Enveri mourut à Balkh en 587 ou 592 de l'hégire; la date est incertaine; celle que donne Daoûlet Chah, 547, est réfutée par l'anecdote astrologique rapportée plus haut et par plusieurs passages de son Divan prouvant que le poète survécut à son bienfaiteur. Il fut enseveli dans le mausolée d'Ahmed Khazrevi, à Balkh.

L'auteur de cette notice l'a fait suivre de la traduction des dix odes réputées les plus célèbres parmi les œuvres d'Enveri. Nous donnons ici les trois premières à titre de spécimen et comme preuve de l'impossibilité de rendre acceptable en français, quel que soit le talent du traducteur, le lyrisme forcené et les métaphores gigantesques qui font, aux yeux des Persans, le principal mérite des poètes de cette époque. (B. M.)

I (p. 1, édition de Tebriz, 1266 de l'hégire.)

Quelle jeunesse et quelle beauté le monde vient de retrouver! Comme la terre et le ciel se sont renouvelés! La durée de la nuit surpassait celle du jour; tout est changé. L'un ne cesse d'augmenter, l'autre de décroître. La chaleur estivale[1] exhale le souffle résorbé. Le ramier délie sa langue captive. Le jour où l'on proclama l'automne, le parterre du jardin s'est porté caution au rossignol pour la rose. Aujourd'hui, parterre et jardin sont assignés en justice; certes, au défaut de l'accusé, ne saisit-on pas le garant? Le rossignol n'interrompt pas un seul instant sa chanson; aussi le cyprès onduleux ne cesse pas d'être ravi en extase[2]. Sans doute, la gazelle a laissé tomber sur la verdure sa poche de musc, car auprès du sol du parterre ambre et myrobolan ont perdu leur gloire[3]. Si le vent du matin a peint le basilic de couleurs fines[4], pourquoi alors colore-t-il de son reflet l'eau courante? Doucement s'efface à l'œil le secret du cœur de l'eau (la glace) pour permettre à la terre de révéler le sien (le gazon). Le

[1] جمرة *Djemrè* désigne la chaleur latente. Elle est de deux sortes que les calendriers distinguent de la façon suivante : «Sukout-i-djemrè bé ma «tombée de la chaleur dans l'eau»; Sukout-i-djemrè bé arz «tombée de la chaleur dans le sol».

[2] حال hal, «état d'extase».

[3] آب بشد, âb bechod «être déshonoré, perdre son éclat».

[4] خام khâm. La couleur est dite crue quand elle n'a pas subi la cuisson et qu'elle est seulement appliquée.

fruit du saule n'a ni nom ni signalement (puisqu'il n'existe pas). De même à l'ombre du saule le jour perd son nom et son signalement (tant l'ombrage est épais). La montagne est une amande double, un étincelant poignard[1] dont la lèvre n'a jamais baisé la pierre à aiguiser. Quand le Roustem d'avril courbe son arc[2], la pluie printanière arrache à l'épaule de la montagne son bouclier de neige. Mais si celle-ci perd son stock de camphre[3], elle y gagne un écrin de pierres précieuses. Voyez par là comme parfois il y a profit à faire de mauvaises affaires. Il n'y a point lieu de s'étonner de l'extrême humidité de l'atmosphère puisque le nuage cède sa propriété à la vapeur. Si la gorge de la nuée est coupée comme il convient[4], pourquoi ne met-elle pas un frein aux torrents qui s'en échappent, et si cette nuée n'était la nourrice de la fleur, pourquoi celle-ci ouvrirait-elle la bouche avec convoitise vers elle? Et si la tulipe n'était une bougie allumée, comment illuminerait-elle les alentours? Non pas! C'est la lance du Printemps dont il a teint en rubis la pointe dans la

[1] خنجر الماس : Khandjar-i-elmas. Se dit des fruits à l'enveloppe bifoliée; en persan : dou bergui, دو برگی.

[2] کمان رستم, en arabe, قوس قزح, souvenir d'un rôle solaire de ce héros évhémérisé par la légende.

[3] بیضهٔ کافور. Les épiciers persans vendent le camphre en pains semblables à un œuf.

[4] کر نایژهٔ ابر پاك بردہ. L'art consiste, en égorgeant le bétail, à perdre le moins possible de sang pour conserver sa saveur à la chair. On fait une entaille à la gorge et l'on n'achève la décapitation que plus tard. C'est ce qui s'appelle : pak buriden « couper proprement ».

mêlée avec le sang des ennemis du Roi[1] : le Roi victorieux, juste, protégé de Dieu, sublime, dont l'équité a restauré les fondements de l'Univers. Son élan est terrible. Dans la balance de sa générosité, la charge la plus lourde de ses bienfaits compte pour rien à ses yeux. Lorsque sa dextre étreint la flèche à deux pointes, n'en doutez pas, l'arc ne manque pas le but prédestiné par les conjonctions célestes. Son veto enraye l'influence néfaste du ciel. Son commandement arrête le bras d'Azraël, ministre des âmes. Si le pâtre de sa prudence s'entoure d'un parc, les traits de la Fortune n'ont pas même accès en dehors de ce rempart. L'armée de sa décision se range-t-elle en ordre de bataille, le Lion céleste ne peut bondir même au milieu d'elle. Si, comme le Scorpion, le Taureau[2] n'était impuissant et aveugle, il enchâsserait Aldebaran[3] au pommeau de son épée. Porte-couronne! les princes n'ont d'autre ressource que de t'abandonner la leur. Comparé à toi, tel ou tel ne mérite pas d'autre nom que celui de roi d'échiquier. Tu es le disque céleste et c'est ton nom que cite le boulanger quand il fait valoir la beauté de son pain. Quel autre convive le Monde a-t-il trouvé

[1] Sultan Sindjar, le protecteur d'Enveri; sur sultan Sindjar Mo'izz eddin Aboul Hareth, sixième sultan de la dynastie des Seldjoukides, voir le résumé de la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, p. 755 à 757 de l'édition de 1697.

[2] Cette comparaison avec le Scorpion vient de ce que le Taureau est appelé رديف سرطان, parce qu'il suit dans le Zodiaque le signe du Scorpion.

[3] Aldebaran, l'œil du taureau, dans la constellation des Hyades.

à la soif dévorante, que ton glaive altère? Quel autre compagnon le Ciel a-t-il découvert à la Voie lactée, que ta salle des festins constellée de joyaux? Celui que dévore la fièvre de la bataille, Jésus[1] est impuissant à tisser pour son corps frissonnant le manteau de la force. Le nuage de ton épée pleut-il sur la montagne, il met au sein de la mine la grossesse de la flamme. Le sang qui bat au cœur du rubis, sans se corrompre, c'est ta puissance qui en enchaîne les battements. Ta force lave du front de l'ambre la couleur de l'ictère, et pourtant cette couleur est inhérente à sa nature. Dans la forêt, le faon d'une année efface de sa cuisse les taches blanches pour y recevoir la marque de ta domesticité. L'acier, dans l'espérance d'être agréé de toi, se résigne aux morsures de la tenaille, aux tortures de l'enclume, à l'écorchement de la lime. Ton équité est une ville dans les bazars de laquelle le Diable fait la police des boutiques. Ta justice a accompli ce miracle que le berger n'a pour la garde de son troupeau de meilleur allié que le loup. Ta majesté est un monde, et les habitants de ses cités ne connaissent point dans leur lexique le mot *limite*. Dans les cieux de ta grandeur qui oserait passer, lorsque s'éclipsent devant toi les soleils de la science et du scepticisme? Quand tous les lions de ton armée, sous leurs cuirasses d'acier, assis sur l'aile du vent, bondissent comme la flamme, ce jour-là, en deçà du firmament, la

[1] Jésus est le résurrecteur par excellence. Son souffle دم عیسی est vivifiant.

IMPRIMERIE NATIONALE.

discorde ne laisse plus de place à l'espérance ni au pardon, pour les serviteurs de Mars. Sous le choc de ton attaque s'élève une telle poussière qu'on ne distingue plus le haut du bas. La vipère de l'arc [1] joint sa double tête; à sa vue, le vautour [2] du carquois ouvre l'aile pour prendre l'essor. L'air que colore le reflet des lances de rubis fait honte au parterre de tulipes. Tantôt le gémissement intercepte la route de l'air au cri du vainqueur, tantôt ce dernier étouffe la plainte sur la lèvre du vaincu. Ta main lâche-t-elle les rênes, plus de pied qui résiste dans l'arçon. L'œil de la cotte de mailles surprend les battements du cœur sans avoir besoin de tâter le pouls [3]. Parmi la poussière que soulève le galop des cavaliers, ainsi que le vent, le lion de tes étendards dévore les lions féroces de l'armée. Dans ta main, la lance change d'aspect, tant elle perce [4] soit le brave, soit le lâche. Ton glaive dresse la table aux bêtes fauves; les crânes sont les coupes du festin. Le sabre de ta guerre sainte enrichit en une minute des milliers d'héritiers et de croque-morts [5]. Le Dieu des deux Mondes t'abrite sous son aile. Tes envieux sont la proie de l'humi-

[1] C'est par erreur que Johnson donne au mot قربان le sens de « carquois ».

[2] کرکس ترکش désigne les flèches. Dans la légende, l'aigle et le vautour sont l'ennemi-né du serpent.

[3] دیدن شریان. En arabe : جس النبض.

[4] Le texte imprimé (Tebriz, 1266) porte بهنبد; il faut lire بسنبد, de sumbiden « perforer ».

[5] Mersiè-khan désigne l'ensemble des gens employés dans les funérailles, porteurs, pleureurs et pleureuses, etc.

liation. Tant que[1], chaque année, l'univers rajeunira et vieillira et que, par degrés, il fera de l'adolescent un barbon, tant que le pan limitera la ceinture de toute chose, que cet univers reste éternellement jeune sous le manteau de ce prince, qu'il dure à jamais! Dans chacune de ces années, chaque heure vaut mille siècles. Il est gouverné par un vizir dont l'existence explique clairement le but de la Création. Dans l'empire, rien, sauf le fetva du mufti de sa puissance, ne saurait commenter le verset de sa gloire. Est-il joyeux, il dilate l'âme dans le corps; mais, au jour de sa colère, il affranchit l'âme de sa prison. C'est un politique consommé dont la diplomatie correcte enchaîne aux pieds du roi le César et le Grand Khan. C'est le ministre Djelal ouddin qui de sa cour sublime rend la justice aux justiciers. La langue de sa plume parle-t-elle, on préfère aux miracles des prophètes la magie de son éloquence. Lorsque l'océan[2] de sa générosité soulève ses nuées, la pluie des bienfaits que verse sa main monte jusqu'au ciel. Ses mœurs, sa race font honte aux rois eux-mêmes. On ne saurait prétendre à de tels titres. C'est sa connaissance du mérite qui lui a valu son rang. Dieu ne dispense la grandeur qu'à celui qui

[1] ...تا. Ici commence la partie de la cassidè appelée *Charita*, elle comprend les vœux du poète en tant que subordonnés à l'accomplissement de telle ou telle condition empruntée au cours normal des choses naturelles. On trouve des exemples de cette figure dans les églogues de Virgile.

[2] Océan, nuées, pluie, mains sont autant de métaphores classiques pour caractériser la générosité.

se connaît en cette matière. Tant que le doute ne pourra affaiblir la force du vrai, tant que les on-dit ne prévaudront pas sur la certitude, ce prince est nécessaire. Son royaume est un corps dont il est l'âme. Ô Seigneur, veillez sur ce souverain indispensable à ses sujets!

II (p. 89).

Ô vent du matin, si tu passes par Samarcande, porte aux pieds du Khakan[1] la supplique du Khorassan! supplique dont l'exorde est composé des souffrances du corps et des misères de l'âme; la péroraison, de l'affliction et des navrances du cœur; dont chaque ligne révèle un soupir des amis, dont chaque pli cache une goutte de sang des martyrs. La flamme qui consume le sein des affligés en a séché l'écriture; la larme des déshérités a mouillé les arabesques de son frontispice. L'ouïe[2] se blesse à l'entendre, la pupille s'injecte à la regarder. Probablement jusqu'à ce jour l'état de ses sujets du Khorassan était resté caché au Khakan maître de l'Univers. Non! non! cela n'est pas, car dans les neuf cieux et les sept planètes, même un atome de mal

[1] Le prince auquel cette ode est adressée est le Khakan Mahmoud ben Mohammed, neveu par sa mère de sultan Sindjar, qui gouvernait le Khorassan pendant la captivité de son oncle. Consulter sur ce prince le mémoire de Defremery, intitulé : *Recherches sur trois princes de Nichapour* (Paris, 1847).

[2] ممرّ صوت désigne non pas la gorge, mais l'ouïe.

ou de bien ne lui est caché. Chaque chose en son temps[1]. Maintenant il conduit vers l'Iran son armée, lui le monarque juste, le Khakan magnifique qui, depuis soixante-dix générations, compte dans sa race tant de princes et de souverains. Il s'enorgueillit à jamais d'avoir été appelé « mon fils » par le roi des rois, sultan Sindjar en présence d'un aréopage de rois. Il veut tirer vengeance des Ghouzzes[2]; car le devoir d'un fils est de venger son père[3]. Puisque

[1] Comparer l'apophthegme arabe : الامور مرهونة باوقاتها.

[2] Sur les Ghouzzes qui jouèrent un rôle important dans toutes les révolutions de cette époque et qui paraissent avoir été chrétiens, voir *Chrestomathie persane* de M. Schefer, t. I, p. 39-40.

[3] Nous donnons d'après le *Habib ussyer* de Khondémir le résumé suivant de la catastrophe où sombra l'empire de sultan Sindjar : « Ce qu'on appelait *la horde des Ghouzes* (حشم غز) se composait d'environ quarante mille familles turcomanes. Elle campait dans les provinces de Khotlan et de Tchaganian sur la frontière des États de Balkh, de Condouz et de Boklan. Chaque année ces nomades livraient vingt-quatre mille moutons aux officiers de la bouche pour le service de la table royale. Moyennant cette redevance (cf. *Journal asiatique*, août-septembre 1864, p. 261), ils n'étaient pas inquiétés. Il arriva qu'un serviteur du maître d'hôtel du sultan se rendit, suivant l'usage, chez ces tribus pour réclamer les moutons, mais que, contrairement à la façon d'agir de ses prédécesseurs, il commença à chicaner sur le plus ou moins d'embonpoint du bétail livré. Les Ghouzzes exaspérés le mirent à mort et se dispensèrent d'acquitter leur redevance. Le maître d'hôtel, redoutant la sévérité de son maître, tut l'aventure et pendant quelque temps il approvisionna de moutons, à ses frais, la table royale. Sur ces entrefaites, le gouverneur de Balkh, Émir Comatch, vint à Merv et le maître d'hôtel lui ayant révélé la situation, Comatch échangea avec le sultan quelques paroles au sujet de l'attitude arrogante des Ghouzzes et obtint d'être nommé inspecteur de la horde. A peine de retour à Balkh, il envoya réclamer aux nomades l'arriéré de leur redevance de bétail. Les Turcomans répondirent qu'ils étaient les serviteurs

son équité fait régner la prospérité dans le Touran entier, comment pourrait-il abandonner tout l'Iran

personnels de sultan Sindjar et ne reconnaissaient point d'autre autorité que la sienne; puis ils expulsèrent l'envoyé d'Émir Comatch avec toutes les marques du mépris. Émir Comatch entra en fureur et marcha contre les rebelles avec son fils Melik eccheref; mais ils périrent tous deux dans la rencontre. Hamdoullah Moustaôfi raconte que les Ghouzzes les surprirent pendant qu'ils chassaient sur leurs cantonnements et les égorgèrent. Quoi qu'il en soit, lorsque sultan Sindja rapprit le meurtre d'Émir Comatch et de son fils, il tint conseil avec ses émirs et, fort de leur assentiment, marcha contre la horde des Ghouzzes. A cette nouvelle, ces derniers envoyèrent auprès du roi un parlementaire pour offrir avec toutes leurs excuses une somme de 100,000 dinars et cent beaux garçons comme prix du sang d'Émir Comatch. Le sultan inclinait à accepter ces propositions, mais les émirs combattirent sa façon de voir et lui objectèrent que si les Ghouzzes n'étaient point châtiés, il en résulterait une révolte générale qu'il serait impossible de réprimer. Sultan Sindjar poursuivit donc sa marche et lorsqu'il fut arrivé sur le territoire des Ghouzzes, ceux-ci, redoublant d'humilité, offrirent, si le souverain voulait bien pardonner, 1 *mann* d'argent par chef de famille en sus de ce qu'ils avaient déjà proposé. Le sultan était disposé à accepter, mais sur les instances d'Émir Moueyyid Burzurg et de Barnakach de Merv il se décida à combattre. Les Turcomans, poussés au désespoir et ayant fait le sacrifice de leur vie, engagèrent la lutte. Par suite de leur inimitié contre Moueyyid et Barnakach, la plupart des officiers soutinrent mollement l'attaque et la victoire resta aux Ghouzzes. Sindjar s'enfuit dans la direction de Merv. Ses vainqueurs s'attachèrent à sa poursuite et firent prisonnier l'un de ses serviteurs nommé Maoudoud ben Yousef qu'ils s'imaginèrent être le sultan à qui il ressemblait effectivement. Ils le firent asseoir sur le trône et, en dépit de ses dénégations, lui rendirent les honneurs royaux, jusqu'à ce que l'un d'eux le reconnut et s'écria : « Ce n'est que le fils d'un cuisinier! » Aussitôt ils attachèrent au cou de Maoudoud un sac rempli de farine et le chassèrent honteusement. Ils reprirent alors leur poursuite et s'emparèrent, à Merv, du sultan qu'ils installèrent sur le trône. Cette glorieuse et florissante cité fut livrée au pillage pendant plusieurs

à la ruine? Ô prince, dont le règne égale en durée celui de Keyomers, juste comme Cosroès, beau comme Minotchehr, glorieux comme Féridoun, écoute par bienveillance l'histoire des gens du Khorassan et ensuite abaisse sur eux un regard non moins bienveillant. Ces cœurs misérables et affligés te crient: « Ô toi qui verses au cœur de l'empire et de la foi la joie et l'orgueil de la victoire, ignores-tu que, sous les pieds de ces brigands sinistres, il n'est plus une parcelle du Khorassan qui ne soit sens dessus dessous? Ignores-tu que de tout ce qu'il y avait de bon dans l'Iran entier il ne reste plus la moindre trace? Les vilains commandent à leurs seigneurs; les gueux

jours et plusieurs nuits. On mit à la torture les notables pour les contraindre à découvrir le lieu où ils avaient caché leurs trésors. Nichapour et le Khorassan tout entier subirent le même sort. Un grand nombre de cheikhs et de savants périrent dans les tourments, entre autres l'illustre Mohammed ben Yahya dont on remplit la bouche de terre. Le Khorassan fut complètement ruiné. Sultan Sindjar resta quatre années entre les mains des nomades. La nuit, il était gardé dans une cage de fer; le jour, on le faisait asseoir sur le trône. Suivant leurs caprices, ils rédigeaient des rescrits sur lesquels ils l'obligeaient à apposer son sceau. La femme du sultan, Turkan Khatoun, était tombée également entre leurs mains. Lorsqu'elle mourut, en l'an 551, Sindjar prit la résolution de s'enfuir. Il fit aviser Émir Ahmed Comatch, préfet de Termed, d'avoir à préparer des bateaux sur la rixe de l'Amou. Un jour, sous prétexte de chasse, il entraîna Émir Elias le Ghouzze, qui était chargé de veiller sur sa personne, jusqu'aux bords du Djeihoun; et Emir Comatch, sortant à l'improviste de son embuscade, enleva le sultan d'au milieu des Ghouzzes, le fit entrer dans un bateau et le conduisit au château de Termed. Le sultan, après avoir rallié ses partisans, se rendit à Merv. Le spectacle de la ruine générale de son royaume le remplit de douleur. Il tomba malade et mourut le 5 rebi ul evvel de l'année 552 (18 avril 1157). »

dominent les gentilshommes. On voit à la porte des serfs les hommes libres, tristes et affaissés. Les justes sont opprimés et captifs sous la main des vauriens. On ne voit d'homme satisfait qu'au seuil de la vie, on ne trouve de vierge que dans le sein de la mère. Dans chaque ville, les mosquées-cathédrales servent d'écurie à leurs bêtes de somme, elles n'ont plus ni toit ni porte. Nulle part on ne dit le prône au nom des Ghouzzes, car dans le Khorassan il n'y a plus ni chaire ni prédicateur. Les enfants précieux sont immolés, et si leur mère les voit subitement, la crainte étouffe ses cris dans sa gorge. On fait subir aux musulmans de telles avanies que les musulmans n'en font pas la centième partie aux infidèles. Les fidèles trouvent la paix dans l'empire de Roum ou du Khitaï. Mais au sein de l'Islamisme il n'y a pas un atome de sincérité. Secours ton peuple dans la détresse, ô noble prince, arrache ce royaume à la tyrannie, prince magnanime! Au nom du Dieu qui orne les dinars de ton nom et qui a posé la tiare sur ton front, ramène le calme et la paix dans le cœur du peuple de Dieu! Délivre-le de ces Ghouzzes vils, sinistres et ravageurs. Il est temps qu'ils trouvent dans ta lance notre vengeur, dans ton glaive un justicier. L'année passée, tu as enlevé d'un seul coup leurs femmes, leurs enfants et leur or; cette année-ci, ravis leurs âmes d'un second coup! Est-ce que l'Iran, qui excitait la jalousie du Paradis, doit rester jusqu'au jugement dernier la proie de ces barbares néfastes? Loin des lieux dont leur tyrannie a fait un enfer, vers ces

régions bénies que ta justice a transformées en Eden, quiconque possède un pied ou un âne s'est enfui à tout prix[1]. Mais que fera le misérable qui n'a ni pieds ni âne. Oh! prends pitié, oui, prends pitié de ce peuple qui cherche un pain d'orge, après avoir dédaigné le sucre[2]; Aie pitié de ces malheureux qui ne trouvent même pas un morceau de feutre, après avoir dormi sur le satin. Aie pitié de ces gens qui, dans leur détresse, n'ont d'autre occupation que de se lamenter. Aie pitié de ces femmes déshonorées, elles dont la chasteté était un lieu commun[3]. Tourne autour des horizons, comme Alexandre, puisque aujourd'hui le monde voit en toi le vicaire d'Alexandre. A toi de combattre, ô prince; à la Fortune de te donner la victoire! A toi l'expédition, ô Roi; au maître de l'Empyrée, de la faire triompher! Lorsque tu revêts ta cuirasse, tous revêtent le linceuil. Demandes-tu ton casque, tous implorent grâce. Ô gloire de la toute-puissance, c'est à cause de l'excès de ton mérite que Dieu a confié à ta justice le gouvernement absolu du monde. La Perse a droit à une part de ta justice; elle est en ruine, mais ne la compte pas en dehors du monde. Tu es un soleil de splendeur; le Khorassan n'est plus que désert. Le soleil ne luit-il pas sur les déserts aussi bien que sur les

[1] بحیلت «à tout prix, n'importe comment».

[2] زناز «par dédain».

[3] سمر بودند : elles étaient l'objet de la conversation du soir sous la tente; *semer* : lieu commun des veillées, tel que les légendes d'Hatem Taï ou d'Antar.

pays florissants? L'Iran ressemble à un marais stérile. Tu es un nuage; mais le nuage répand ses eaux sur le marais comme sur le verger. En ce jour, tu es le justicier pour le faible et le fort. Le justicier doit (surtout) réparer le dommage des faibles. L'Iran comme le Touran est ton bien. Pourquoi serait-il déshérité de ta sollicitude? Si ton pied orne l'étrier pour cette expédition, le Ghouzze infâme s'enfuira jusqu'au couchant. Quand arrivera le jour où des confins les plus reculés du Khorassan viendra l'évangile de la victoire à l'oreille du soleil de l'humanité, le prince des savants, le ministre du Monde, le régent de son siècle, la source de tout talent et de toute gloire, la règle du mérite et de la science, le Soleil de l'Islam, égal du ciel, Borhan eddin, dont le premier est l'esclave et le second le serviteur; lui que ton amour rafraîchit comme le savoir refleurit l'âme, lui qui est épris de ta face comme la lune du soleil; que Dieu très haut et très grand soit son aide en toute affaire, pour que dans toute cette affaire-ci il te prête l'aide de ses auspices! Cette entreprise ira droit comme un calem, si le premier ministre la prend à cœur. Ombre de Dieu, il est auprès de toi l'intercesseur du peuple affligé, comme le prophète le fut pour la troupe des fidèles. Si tu délivres le peuple de cette engeance funeste, le Créateur, au jour du Jugement, t'affranchira de toute crainte. Ô toi qui, comparé à sultan Sindjar ton précepteur, es comme lui un prince juste et pieux, tu as vu le maître des horizons Kemal eddin; le monde ne connaît certes

pas un maître plus parfait que lui. Tu sais bien quelle était et jusqu'où s'étendait pour lui la confiance de ce monarque (Sindjar) dévot, à l'auguste aspect. Il est certain qu'il n'a ignoré aucun des secrets des royautés soit en bien, soit en mal. Il est non moins évident que, comme le soleil orne le ciel, toute sa vie il orna dignement la Perse. On sait ce qu'il a fait pendant la guerre comme pendant la paix pour la gloire de sa patrie et de l'empire. Les fils du Khorassan ont dit à Kemal eddin : « Porte notre supplique aux pieds du Khakan, maître du monde. » Lorsque tu lui exposeras cette lamentable histoire, sa générosité et sa bienveillance parfaite lui feront un devoir d'ajouter créance aux paroles de Kemal eddin. Ô roi de l'Orient, écoute de sa bouche l'exposé de l'état du Khorassan et de l'Irac, car il le sait par cœur comme son bréviaire[1]. Afin de diriger ta vigilance, comme une flèche, contre cette horde, Kemal s'est placé comme un bouclier devant le danger. Ses paroles sont pure sollicitude, car il n'aspire ni aux honneurs ni aux grandeurs. Il veut uniquement la gloire de ton empire. Ô prince, vous êtes maître en toute chose, mais surtout dans l'art du style rythmé et de la brillante poésie. S'il se rencontre dans mes rimes des répétitions ou des fautes contre la prosodie, c'était inévitable, ne fais pas rougir ma muse. Comme l'a dit ʿAm'ak, ce clerc ès éloquence : « Vent, porte à Isfahan la terre souillée de sang. » Sans aucun doute, il portera secours à ce malheureux peuple, lorsqu'il

[1] الحمد.

apprendra par ce canal leur triste situation. Tant que le Soleil, voyageur du firmament, illuminera le monde, ô prince équitable, jouis de ta toute-puissance !

III (p. 31).

Voici le moment de boire, de rire et de s'amuser[1]. Si c'est le premier du mois de Redjeb, c'est aussi le milieu de la semaine[2]. Voici la saison des feuilles mortes, il faut absolument verser dans la coupe ce qui provoque et stimule l'allégresse[3]. La mère de la vigne est devenue stérile et se refuse à enfanter. Que peut-elle faire? la sève est impuissante et la nature adopte le célibat. La fille de la vigne (la grappe) que naguère tu voyais au cep, son berceau, il y a beau temps qu'elle est suspendue au plafond, la tête dans le chanvre[4]. Le poil pousse sur l'autre, il darde son glaive, jaloux de voir dans le cabinet particulier de la cave la lèvre de la cruche sur celle de la fille du verger. Sans l'automne, ce banquier qui jette des bourses pleines (d'or) dans le jardin, comment expliquer que la pelouse soit toute en or après son départ[5]? Il n'y a rien de surprenant si (au printemps),

[1] بر خوردن « jouir de..... »

[2] Mot à mot : ناف هفته « le nombril de la semaine ». C'est le mardi, la semaine musulmane commençant le vendredi.

[3] L'automne se dit « berg-rizan ». L'auteur joue sur le double sens du mot *berg* qui signifie à la fois « famille » et « faculté ». Quant à *rikhten*, il a le double sens d'« effeuiller » et de « verser ».

[4] درکنب. C'est ainsi que l'on conserve les grappes pendant l'hiver.

[5] Jeu de mots intraduisible sur *zeheb* « or » et *zehab* « départ ».

grâce à la tulipe et au gazon, on la prend pour une jeune gazelle au sabot d'émeraude, aux lèvres de corail. Mais qui donc, pardieu! donne aujourd'hui à sa lèvre la couleur du diamant, à son pied celle du jaïet? Tu vois combien cette coupole azurée est féconde en merveilles. Contemple la ville et la campagne. Sous le souffle du vent d'automne, le sol de l'une est un amas de poterie; la végétation de l'autre un cordeau de bois. Lève-toi et regarde ce que le brouillard et le ciel inclément ont fait de toutes les deux. Quelle étonnante métamorphose! Dans la première, les fenêtres sont pleines d'atomes aux mailles d'or[1]; la surface de la seconde est couverte de moucherons d'argent[2]. La flamme dans le foyer se tord sur elle-même, vipère au corps d'ambre veiné de corail. La fumée ondule dans l'air en volutes; on dirait les caprices d'une plume qui s'amuse[3]. Cette flamme ne dirait-on pas le calem sans rival dans l'art du style? Un frisson tombe à chaque instant dans l'eau du bassin. Sans doute la majesté du vizir lui donne la fièvre, ce vizir équitable, père de la

[1] پر ذرّهٔ زرین ذره. Le poète entend parler des corpuscules qu'enflamme le soleil par les belles journées d'hiver.

[2] پشّهٔ سیمین «les moucherons blancs», c'est-à-dire les flocons de neige. On trouve une image identique chez l'un de nos vieux poètes du moyen âge, Rutebœuf. Il parle des pauvres ribauds de la place de Grève qui sentiront les piqûres de la neige:

Les noires mouches vous ont points,
Maintenant vous poindront les blanches!

[3] مکتوب بنان لهب «caprices de plume, arabesques».

victoire. Dans la mêlée du combat, l'ondoiement de son étendard décide du gain de la journée. Taher, saint personnage que le Ciel appelle le ministre à l'âme pure, au grand cœur, à la noble race. Avec le superflu de la table de sa générosité, il n'est personne dans le monde entier qui ait au cœur l'angoisse de la convoitise. Si dans les neuf cieux jaillit un éclair de perfection, il est emprunté à la splendeur de son intelligence. Sa cour est le berceau où est née la royauté de l'Iran. Sa justice secourable est l'arbitre de la foi arabe. Une nuit, il songeait à conquérir l'empire du ciel, et dès lors les anges[1] ne cessent de répéter : « Cela va sans dire. » Seigneur! non, Roi! non plus. On ne saurait te donner d'autre titre qu'en disant qu'il n'y a point de termes pour célébrer tes louanges. Ce nom de Sultan, ce n'est pas pour te l'appliquer qu'il a été créé, mais pour orner les monnaies ou illustrer la chaire[2]. Ton coussin, qu'est-il, sinon le piédestal de la royauté? Aussi sublime par la grandeur du mérite que par celle de la naissance, ton trône est trop élevé pour que le Ciel lui-même ose souhaiter et puisse désirer un centième de sa gloire. Le but de la création c'était toi. Lorsqu'on élève le palmier, il faut se résigner aux épines pour obtenir la datte. Tu es un autre ciel avec cette différence que tu évolues librement,

[1] Littéralement : مقیمان فلك « les habitants du ciel ».

[2] Les deux signes de la royauté indépendante en Orient sont le droit de battre monnaie et de faire dire dans les mosquées le prône du vendredi (*khotba*) à son nom.

tandis que sa rotation est fatale, indépendante de toute volonté et de toute passion[1]. La lune[2] brûle de ressembler au fer qui orne le sabot de ton coursier; mais la terre proteste que c'est là une prétention inconvenante. La poussière de tes escadrons s'élève et s'abat sur son corps; elle en devient galeuse[3] et reste ainsi éternellement. La sphère céleste rappelle une noix brisée depuis le jour où son visage, comme la coque d'une amande, a été criblé de trous[4]. Si ton ennemi prétend se mesurer avec toi par envie, Dieu sait qui est Aboul Cassem et Abou Lahab[5]. Il n'est permis de vous opposer l'un à l'autre que d'une seule façon. Tu es le soleil à l'apogée; il ressemble à la lune dans la queue du Dragon[6]. On ne saurait associer votre dignité au point de vue de la valeur, bien que sa demeure finale comme ton trône soit de bois[7]. Et puis enfin, où peut-il fuir devant ta colère? Ton autorité est plus vite que sa fuite. Quand même cet architecte infatigable élèverait autour de lui pour le sauver la muraille

[1] Les philosophes disent de la révolution du ciel qu'elle est fatale, nécessaire : قسری.

[2] هلال « le croissant de la nouvelle lune ».

[3] اجرب; allusion aux tâches de cet astre.

[4] « Le ciel criblé d'étoiles ». Ce passage est corrompu et les manuscrits ne sont pas d'accord.

[5] Aboul Cassem, prénom du prophète; Abou Lahab, oncle et ennemi acharné de Mahomet.

[6] راس ، ذنب; termes astronomiques. Il y a une conjonction appelée عقدهٔ راس وذنب.

[7] دار a le double sens de « demeure » et de « potence ». En turc : دار اغاج « les bois de justice ».

d'Alexandre[1], on sait que, lorsque la lune a le glaive en main, il n'y a pas de cuirasse de lin d'Égypte qui puisse lui résister[2]. Tant que la révolution du jour et de la nuit continuera à engendrer la succession des mois et des années, que sans toi il n'y ait ni succession du jour et de la nuit, du mois et de l'année, car ta vie est un choix fait parmi tout cela. Abandonne-toi sans réserve à la passion du vin et des chanteurs à la voix harmonieuse, puisque, par ta justice, le monde est délivré des agitations.

[1] La fameuse muraille élevée contre Gog et Magog. Consulter le *Marco Polo* de Yule, t. I, p. 55, note 3.

[2] Les rayons de la lune passaient pour doués de la propriété de percer les cottes de mailles. Nous avons dû sauter deux vers dont le sens est que le vizir triomphe de tous ses ennemis. Ils se composent d'images empruntées au jeu de trictrac : ششدر, داو بهفت, نحب, dont le sens exact m'est inconnu.

DESCRIPTION DE DAMAS

PAR

H. SAUVAIRE,
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT.

(SUITE.)

CHAPITRE VIII.

SUR LES *KHÂNQÂH* [1] (COUVENTS).

LA KHÂNQÂH L'ASADIYEH. — En dehors de la porte d'*el Djâbyeh*, dans la rue des Hâchémyîn, connue sous le nom d'el Wazîry (*darb el wazîry*). Elle fut construite par Asad ed-dîn Chîrkoûh [*l'ancien*, le constructeur de la madraseh l'*Asadiyeh* (située) au *Charaf* méridional, en dehors de Damas, et donnant sur l'hippodrome *vert*].

Nadjm ed-dîn ebn el Qorachiyeh [2] y fut investi des fonctions de chaykh; puis Bahâ ed-dîn ebn Chams ed-dîn el Ba'ly [3]; puis le sayyed Nâṣer ed-dîn [4], fils du *naqîb el achrâf* (le syndic des descendants de Mahomet); puis Badr ed-dîn ebn el Borhân [5].

IMPRIMERIE NATIONALE.

La khânqâh l'Iskâfiyeh. — Sur le *nahr* Yazîd, au penchant [de la montagne] du Qâsyoûn. Elle fut construite par Charaf ed-dîn [Mohammad] ebn *el Iskâf* (le fils du savetier). [C'est ce que dit le qâdy ʿezz ed-dîn ebn Chaddâd.]

La khânqâh l'Andalosiyeh. — Très connue. A l'orient de la *ʿazîziyeh* et de l'*Achrafiyeh* et des espaces vides(?) (خالية[6]) de la *Kallâseh;* elle est contiguë à la *Djaqmaqiyeh* [et à l'ouest de la Somaysâtiyeh[7]].

La khânqâh la Bâsétiyeh. — Au pont *blanc*[7bis], à l'ouest de [la madraseh] l'*Isʿerdiyeh* et au nord de la [khânqâh la] *ʿezziyeh.* Elle fut construite par [le qâdy] Zayn ed-dîn ʿabd El Bâset ebn Khalîl, inspecteur (*nâzer*) des armées [musulmanes, des khânqâh] et du noble voile (de la Kaʿbah). [Cette khânqâh] était une maison lui appartenant. Lorsque le sultan Bersbây[8] partit pour Âmed l'année 836 (*Comm.* 28 août 1432), Zayn ed-dîn, craignant que les soldats n'y logeassent, y rétablit un *mehrâb* et la constitua en waqf. Puis il alla rejoindre le sultan, qui conçut pour lui un très grand attachement, au point qu'il disposait de tous les emplois. [Ledit el Achraf n'agissait que d'après ses conseils. Il s'occupa de rendre prospères les états du sultan et il en résulta une augmentation de revenus.] Un bonheur très grand accompagnait toutes ses entreprises.

Je dis : « Ses descendants éprouvèrent tout le contraire. »

Il bâtit des madraseh aux deux *harams* (la Mekke

et Médine[9]), à Jérusalem[10], à Meṣr[11] [à la porte de sa maison], à Damas [à la Ṣâléḥiyeh], et leur constitua de beaux [et bons] waqfs. Il organisa dans les deux caravanes, égyptienne et syrienne, deux grandes tentes (*soḥâbatayn*[12]) et tout ce dont elles avaient besoin en fait de chameaux et d'hommes pour les pauvres et les malheureux. Il mourut à Meṣr l'année 854 (*Comm.* 14 février 1450[13]).

Le premier qui fut investi des fonctions de supérieur de cette khânqâh fut le qâdy en chef Borhân ed-dîn el-Bâʿoûny, dont le nom entier est Ibrâhîm ebn Aḥmad ebn Nâṣer ebn Khalîfah ebn Faraḥ (Faradj?) el Bâʿoûny, en-Nâṣéry, ed-Démachqy, eṣ-Ṣâléḥy, le qâdy en chef. Né l'année 777 (*Comm.* 2 juin 1375), il suivit les leçons d'el ʿirâqy, s'attacha au chaykh el islâm el Bolqîny, travailla beaucoup et prit des leçons d'ech-Charaf el Ghazzy et d'el Kamâl ed-Damîry. Il parvint à une grande habileté en littérature et avait une belle calligraphie. Il fut investi des fonctions de *khaṭîb* à la grande-mosquée omayyade et composa un recueil de prônes et un autre de vers. Il fit un excellent abrégé du *Ṣéḥâḥ* d'el Djawhary. Il mourut à Damas le 14 rabîʿ 1er de l'année 870 (4 novembre 1465[14]). Après lui les fonctions de supérieur furent dévolues à son élève le grand savant Chéhâb ed-dîn ebn Chokm, puis à Nadjm ed-dîn Moḥammad. Elles passèrent ensuite à Sîdy ʿomar, un de ses descendants, et, après lui, au chaykh Ismâʿîl en-Nâbolosy, puis à son frère, le chaykh Yoûsef, et ensuite au chaykh Maḥmoûd el ʿadawy[15].

ʿabd el Bâseṯ avait laissé deux enfants mâles et deux filles, Ibrâhîm ebn Mandjak épousa l'une et le sultan l'autre. Le sultan Djaqmaq exigea de ses deux fils cent [mille] dînârs; ses emplois à Damas furent attribués à [l'inspecteur des armées (*nâẕer el djoyoûch*)] Badr ed-dîn [Ḫasan] ebn el Mozalleq.

L'année de sa mort, moururent aussi, [à Meṣr,] le qâdy Waly ed-dîn es-Safṯy [le châféʿite] et Chéhâb (fol. 22) ed-dîn [Aḫmad] ebn ʿarabchâh, le hanafîte.

[16] Le waqf particulier à la *Bâséṯiyeh* comprend : « le jardin (*bostân*) d'ech-Chayyâḫ, au village de Kafar Baṯnâ [17] dans la Ghoûṯah de Damas; — les trois jardins (*djanâïn*), les deux contigus et celui en face du côté du sud; — le revenu (حكر) du moulin d'ed-Dawrah; — le revenu d'un autre moulin au territoire d'el Mardjah; — le revenu d'un jardin en la possession des fils de Tâdj ed-dîn et qu'on appelle *bostân en-Nâʿémah;* — le revenu du moulin d'ebn el Djâmoûs, lequel fait face au moulin des *Anṣâr;* — une salle (قاعة) à *bâb el barîd;* — la moitié des boutiques (*dakâkin*) situées en face de la *Mourîdiyeh* de Damas, seize boutiques; — et un enclos (حكر) possédé par Moṣally Djéléby, à côté du petit jardin (*djonayneh*) inférieur, tout contre la khânqâh la ʿ*ezziyeh.* » L'acte de waqf porte la date de ramaḏân 823 (août-septembre 1420).

Le qâdy en chef Borhân ed-dîn el Bâʿoûny écrivait à Chams ed-dîn, *kâchef* (inspecteur [18]) de la ville-frontière de Ṣaydâ, pour lui recommander les revenus

(*djéhât*) de la khânqâh la *Bâsétiyeh*, une lettre ainsi conçue : « Je te recommande entre autres de faire du bien aux habitants de ton pays en général et à ceux d'Yasîl en particulier, attendu que (ce village) fait partie des waqfs de ladite khânqâh. »

La khânqâh la Heusâmiyeh. — [Au nord de la madraseh] la *Châmiyeh extra muros*, auprès du pont de Kohayl. Elle tire son nom de la mère de Heusâm ed-dîn [ʿomar, fils de Lâdjîn], Sett ech-Châm, sœur du sultan [el malek] en-Nâser. [(Elle est située) en dehors de Damas, au *Charaf* méridional [19].] Heusâm ed-dîn fut enterré dans la turbeh (la *Heusâmiyeh*, qui est celle] qu'elle construisit au quartier (*mahalleh*) de la ʿawniyeh, dans [20] la *Châmiyeh extra muros*, dans le tombeau du milieu, au-dessus de son père Salâh ed-dîn [21]. Il mourut la même nuit que Taqy ed-dîn ʿomar, l'année 587. Le sultan Salâh ed-dîn perdit ainsi en une seule nuit le fils de sa sœur et le fils de son frère.

Le chaykh Charaf ed-dîn Noʿmân fut investi des fonctions de supérieur de ce couvent [22].

La khânqâh la Khâtoûniyeh [23]. — En dehors [de *bâb en-nasr*, connue aujourd'hui sous le nom] de *bâb es-saʿâdeh*, au commencement du *Charaf* méridional, sur le bord du Bânyâs ; [elle est] à l'orient [23 bis] de la grande-mosquée de Tenkez, qui lui est attenante; la porte du couvent s'ouvre au sud.

La khânqâh tire son nom de Khâtoûn, fille de

Mo'în-ed-dîn [Anar] et épouse de Noûr ed-dîn le *martyr*. [La biographie de cette princesse a été donnée ci-devant sous la madraseh la *Khâtoûniyeh intra muros*.]

La charge de supérieur fut donnée à 'abd El Wâhed[24] [connu sous le nom d'ebn] Sakîneh et, après lui[25], à environ neuf autres dont le dernier fut [le qâdy] Chéhâb ed-dîn [Ahmad ebn 'aly] el Béqâ'y, puis son fils.

LA KHÂNQÂT ED-DOWAYRAH. — Connue sous le nom de *Dowayrah*[26] (le petit couvent) de Hamd; dans la rue de la Chaîne (*darb es-salsaleh*), à *bâb el barîd*. [Ainsi s'exprime ebn Chaddâd.] Elle doit son nom à Mohammad (*sic*) ebn 'abd Allah, ed-Démachqy, le professeur de lecture (qor'ânique), le notaire (*el 'adl*[27]). En l'année 401 (*Comm.* 15 août 1010), on le trouva égorgé avec sa femme et un jeune enfant de ses parents, [dans une maison à *bâb el barîd*, ainsi que le rapporte ed-Dahaby].

Le waqf de cette khânqâh comprend : « La portion, qui est la demie, indivise, du petit jardin des Banou Wahbân, au chemin du milieu conduisant à el Mezzeh; — la moitié également du jardin appelé *es-Soûfiyeh*, du territoire d'el-Lawwâm, aussi à el Mezzeh; — une portion égale à celle susmentionnée et qui est la moitié, indivise de même, du jardin connu sous le nom de *Dofoûf el asâbé'*, à el Mezzeh également; — la totalité du fonds (*qarâr*) du terrain du jardin connu sous le nom de Hosayn el Âmédy,

aussi à el Mezzeh; — toute la portion, soit onze parts et demie de vingt-quatre parts, ou le quart, le sixième et le demi-huitième, indivis, de la *mazraʿah* connue sous le nom de *la ʿéṣâmiyeh*, à la ruelle de l'Eau, également à el Mezzeh; — une part de vingt-quatre parts, indivise, du jardin appelé *el Qâṯoûʿ*, aussi au territoire d'el Mezzeh; — une portion, pareille à la précédente, du petit jardin (situé) près dudit *el Qâṯoûʿ* et connu sous le nom de *djonayneh* de Fâṯémah, séparés entre eux par le *nahr* Dârayâ et el Mezzeh, dans le voisinage du moulin d'es-Sayfy Mankhâṣ; — une portion, pareille à la précédente, indivise, du petit jardin contigu au bain d'el ʿawâfy, aussi à el Mezzeh; — la portion indivise, soit une part de vingt-quatre parts du fonds du terrain du petit jardin connu sous le nom d'*el-Lahhâm*, au quartier de Ṣâlâḥ, aussi à el Mezzeh; — la portion indivise et s'élevant à trois parts de vingt-quatre parts du fonds de la terre du jardin connu sous le nom d'*el Ḫazzân*, dans la ruelle de l'Eau [28], également à el Mezzeh, et ayant à sa charge une redevance (حكر) annuelle de soixante derhams; — la portion indivise, à savoir une demi-part de vingt-quatre parts, de la Maison de la révélation (دار الوحى [29]), en ruines, connue sous le nom de la *Chéhâbiyeh* et faisant partie des terres d'el Mezzeh, au Wady'n-Nayrab, au sud de la rivière Barada; — la parcelle inculte(?) (*salîkhah*) de terrain faisant partie des terres des *qoṣoûr* (châteaux) de Dârayâ, du territoire du village de Soûsyâ; — la portion du fonds (*qarâr*) de la terre indivise, s'élevant

à douze parts de vingt-quatre parts, ou la moitié, de deux parcelles de terre soumises à l'impôt foncier, connues, l'une sous le nom d'*el moudawwarah* (la ronde), l'autre sous celui d'*eṯ-ṯawîleh* (la longue) et faisant partie du territoire d'ech-Cẖâghoûr[30]; — la portion indivise, consistant en la moitié, de la terre *kẖarâdjiyeh* connue sous le nom de *djonaynet el Wattâr* et dont l'arrosage provient du canal des Nabathéens (*nahr el anbâṯ*); — la portion indivise formant six vingt-quatrièmes, soit le quart, de la parcelle de terre *salîkẖah* soumise au *kẖarâdj*, connue sous le nom de *Ḫaql el faras;* — la portion indivise, montant à six vingt-quatrièmes, du lieu connu sous le nom d'*el maṯbakẖ* (la cuisine), au nord du waqf constitué en faveur de la madraseh la *Châmiyeh extra muros;* — la portion indivise, consistant en un demi-vingt-quatrième de la *mazraʿah* nommée la *Ṣafwâniyeh*, au nord de la rivière Barada et du moulin du chaykẖ; — la portion divisée et séparée, (savoir) deux parts de vingt-quatre parts ou le demi-sixième, du village appelé el Bowayḏah, (qui fait partie) du Wâdy'l ʿadjam, près d'el Boraydj; — la portion indivise, soit quatre parts de vingt-quatre parts, en d'autres termes le sixième, de la parcelle de terre connue sous le nom de *Ḫaql Qâfyah*, sur le territoire du village de Dâʿyah[31]; — une égale portion, c'est-à-dire le sixième, indivis, du champ (*ḫaql*) soumis au *kẖarâdj*, connu sous le nom de *Ḫaql Maḫfoûz*, faisant également partie des terres dudit village de Dâʿyah; — une égale portion, soit le sixième, in-

divis, du champ connu sous le nom de ***Haql ʿobayd***, aussi du territoire de Dâʿyah ; — la portion indivise, montant à un vingt-quatrième, soit un tiers de huitième, des sept parcelles de terre *kharâdjiyeh* dénommées le *waqf d'el Qâtoûʿ*, sur le territoire de Bayt Arânès[32] : la première est connue sous le nom de *la petite vigne;* la deuxième sous celui de *champ de l'olivier* (*haql ez-zaytoûneh*); la troisième et la quatrième sont appelées *el Mâhel;* la cinquième a nom la *Taboûkiyeh;* la sixième la *Qotbiyeh* et la septième *el Barânès;* — la portion indivise, formant deux parts sur dix parts, de la maison connue sous le nom de *moulin de bâb toûmâ* et habitée ; — la portion indivise, s'élevant à (?) vingt-quatrièmes des quatre boutiques et du *maqʿad* (l'endroit pour s'asseoir) situés à l'intérieur de Damas dans le marché des grainetiers, au sud de l'impasse (*dakhlah*) sans issue conduisant aux dix (العشر); au commencement de ladite impasse se trouve le *maqʿad* précité ; — la totalité du fonds de la terre de l'écurie (ارض الاصطبل), dans la rue de la Chaîne, dans le voisinage de ladite khânqâh ; et les chambres (*tabaqât*) qui formaient le haut de ladite écurie ; — le fonds de la terre (consistant en) enclos (*mohâkarât*) au quartier (*mahalleh*) du petit marché de Sâroûdjâ et connue sous le nom de l'enclos du chauve (حكر الاقرع) et anciennement sous celui de quartier des nègres (*hârat es-soûdân*), à proximité de la turbeh d'Yoûnès. » Il a été constaté que tout cela est un waqf pour l'entretien de ladite khânqâh, pour les Soûfys qui y sont établis et pour toutes ses dé-

penses et ses besoins légaux; cette constatation a été faite conformément à la loi et le jugement exécutoire a été rendu par le qâdy suprême Charaf ed-dîn Abou Mohammad ʿabd Allah ebn Mofleh, le hanbalîte. Mais les chambres (*tébâq*) ont été prises par le sayyed Tâdj ed-dîn, qui les a englobées dans sa construction attenante; puis il a constitué en waqf à leur place le *rabʿ* élevé sur ladite khânqâh.]

Mohammad el Mesry[33] y occupa les fonctions de supérieur.

La khânqâh la Doûrnahâr[34]. — A la tour nouvellement construite, en dehors de la première porte d'*el farâdîs*. La turbeh tire son nom du chaykh Abou'l Hasan ed-Doûnahâry (*sic*)[35].

La khânqâh la Somaysâtiyeh[35 bis]. — Avec des lettres sans points diacritiques [, nom de la forme diminutive]. Elle est ainsi appelée d'es-Somaysâty Abou'l Qasem ʿaly ebn Mohammad ebn Yahya, es-Solamy, el Habachy, un des plus grands chefs (*raʾys*) de Damas. Son père [Mohammad ebn Yahya] mourut [en safar de] l'année 402 (*Comm.* 4 août 1011). Luimême [Abou'l Qasem] mourut [le jour de jeudi après la prière de l'après-midi, le 10 du mois de rabîʿ 2ᵈ de] l'année 453 (3 mai 1061), [à Damas] et fut enterré [le lendemain] dans sa maison, (située) à [la porte des] *Nâtéfânyîn*, et qu'il avait constituée en waqf pour les [faqîrs] Soûfys[36]. [Il en avait constitué en waqf la partie supérieure en faveur de la

mosquée-cathédrale.] Il occupait le premier rang comme géomètre et astronome et était entouré de considération et plein de bienveillance. Il parvint à l'âge de quatre-vingts ans.

Cette maison[37] était celle de ʿabd El ʿazîz, fils de Marwân [, fils d'el Hakam Abou'l asbaʿ, l'omayyade, le Commandeur des Croyants]; elle passa ensuite à son fils ʿomar ebn ʿabd El ʿazîz[38]. [Cela est écrit jusqu'aujourd'hui sur le linteau de la porte.]

Somaysât (*sic*) est une citadelle située sur l'Euphrate, entre Qalʿat er-Roûm et Malatyah.

Quand (Abou'l Qasem) vint à Damas, il habita dans la rue des Khozâʿîtes (*darb el khozâʿiyeh*), sur laquelle s'ouvrait la porte de la maison[39].

Je dis : « Sa porte s'ouvrait du côté de l'impasse du qâdy Rady ed-dîn. »

Lorsque Tâdj ed-dauleh Totoch[40] devint souverain (de Damas), on lui demanda l'autorisation d'ouvrir une porte dans le vestibule de la grande-mosquée. Il permit de le faire là où elle existe actuellement. Il n'y avait d'autre bâtisse que la banquette (*soffah*) (fol. 22 v°) méridionale et ses deux côtés[41], sans autre; tout le reste était une cour (*sâhah*). Puis la porte fut ouverte dans le vestibule du djâméʿ[42] et le vizir connu sous le nom d'el Falaky[43] y édifia le bassin, la banquette occidentale et les chambres (*tabaqât, tébâq*) sur son vestibule. Madjd ed-dîn ebn ed-Dâyah édifia ensuite la banquette orientale.

Les fonctions de supérieur en chef (*machîkhat ech-choyoûkh*) y furent remplies successivement par

Sa'îd ebn Sahl el Falaky, par Abou'l fath ebn Hamawayh [44], par Badr ed-dîn ebn Djamâ'ah [45], par Nâser ed-dîn ebn 'abd Es-Sallâm [46], par Safy ed-dîn el Hendy [47], par 'abd El Karîm ez-Zaky [48], par le Charîf Chéhâb ed-dîn el Kâchghary [49], par ebn Sasra [50], par Djâmal ed-dîn ez-Zar'y [51], par Sadr ed-dîn le mâlékite [52], par 'alâ ed-dîn el Qoûnawy [53], par Taqy ed-dîn el 'otmâny [54], par Nâser ed-dîn ech-Charqy [55], par Amîn ed-dîn el Qalânésy [56], par Djamâl ed-dîn ebn el Atîr [57], par Fath Allah ebn ech-Chahîd [58]; puis, longtemps après ce dernier, par Mohammad ebn Abî Bakr, el Ayky [59].

[La khânqâh la Choûmâniyeh [60]. — Au rapport d'ebn Chaddâd, elle fut construite par Zahîr ed-dîn Choûmân, un des mamloûks des Ayyoubîtes.]

La khânqâh la Chéhâbiyeh. — En dedans de *bâb el faradj*, à l'ouest de la *Grande 'âdéliyeh* [et] au nord de la *Mo'îniyeh* et de la *Lâqîyeh*.

Je dis : « Suivant ce qu'a rapporté le chaykh Charaf ed-dîn ebn el Djâby, répétiteur de la madraseh la *Châmiyeh* et professeur à la grande-mosquée des Omayyades, elle fut détruite du temps de Tîmoûr (Tamerlan), de la main des Banou'l 'adawy. Elle est en face du chemin conduisant à la *'osroûniyeh*, aux trois intersections (*mafâreq*) mêmes, dont elle constitue la quatrième dans la direction du nord. »

Elle fut construite par l'émir Aydékîn ebn 'abd Allah, l'émir 'alâ ed-dîn ebn ech-Chéhâby [61]. C'était

un des meilleurs et des plus braves émirs. Il mourut [âgé de quarante à cinquante ans] l'année 677 et fut enterré [dans la turbeh de ʿammâr er-Roûmy] au penchant [du Qâsyoûn], le 15 rabîʿ 1er [62].

La khânqâh la Chebliyeh. — Elle fut construite [au penchant du Qâsyoûn] par Chebl ed-dauleh Kâfoûr [el Moʿazzamy] dont nous avons donné la biographie sous (la madraseh) la *Chebliyeh* [*extra muros*].

Nadjm ed-dîn ebn el Qorachiyeh [63] y fut investi de la charge de chaykh.

La khânqâh la Chanbâchiyeh. — Au quartier (*ḥârah*) de la *Balâṭah*. Elle est ainsi nommée d'ebn ʿabd Allah ech-Chanbâchy.

La khânqâh la Charîfiyeh. — En face de la *ʿorwiyeh*, [qui est elle-même] à l'est de la maison (d'enseignement) de la tradition l'*Achrafiyeh* [et] contiguë à la *Ṭoûmâniyeh*, à l'orient de la porte de la citadelle [de Damas] et à l'occident de la *Petite ʿâdéliyeh;* elle renferme la turbeh du fondateur. Elle fut construite par le sayyed [el Ḥosayny] Chéhâb ed-dîn Aḥmad, fils de Chams ed-dîn, [connu sous le nom d'ebn] el Foqqâʿy. Il se peut que ce soit une madraseh, car ebn Chaddâd s'exprime ainsi : « Le premier qui y professa fut Rachîd ed-dîn el Fâréqy [64]. »

[Son waqf comprend, dans la ville de Ḥemṣ, un certain nombre de boutiques (*ḥawânît*) de marchands

et, dans le Hawrân, la *mazra'ah* de Bâb. Un des trois fils de Chéhâb ed-dîn, le sayyed Mohammad, lui constitua en waqf le tiers du village de 'arbîl et d'autres (biens). Des waqfs furent aussi constitués par son second fils, Ahmad. Son troisième fils y fonda une lecture d'el Bokhâry à faire par des gens capables. — Ebn Nâser ed-dîn dit dans son *Tawdîh* : « Ech-Charîfy est un émir ; il a, à Damas, une turbeh à proximité de notre demeure. »]

La khânqâh connue sous le nom de khânqâh du moulin[65]. — En dehors de la ville. La fondation en est attribuée à Noûr ed-dîn [Mahmoûd ebn Zenky] le *martyr* [, au Wâdy].

Le chaykh Sa'îd el Kâchâny, el Farghâny[66], commentateur de la *Tâ'ïyeh* d'ebn el Fâred, en fut le supérieur. Il professait, dit-on, l'*unité*[67].

La khânqâh la Tâoûsiyeh[68]. — Elle doit sa fondation à el malek Doqâq ou à son fils. Il s'y trouve une grande mosquée contenant une *coupole* connue sous le nom de *qoubbet et-tawâwîs* (la Coupole des Paons) et qui recouvre le tombeau d'el malek Doqâq[69].

Je dis : « On lit dans ebn Khallikân[70] : Tâdj ed-dauleh Abou Sa'îd Totoch, fils d'Alb Arslân, le Seldjoûqîde, s'empara de Damas en doul qa'deh de l'année 468 (juin-juillet 1076[71]). Plus tard, après cet événement, il se rendit maître de Halab en l'année 478 et régna sur la Syrie. Dans la suite écla-

tèrent entre lui et son neveu Barkyâroûq[72] des disputes et des dissensions qui aboutirent à la guerre. Il marcha contre lui et les deux princes en vinrent aux mains près d'er-Rayy, le jour de dimanche 17 safar de l'année 488 (25 février 1095). Totoch fut défait et tué dans la mêlée ce même jour. Il était né en ramadân de l'année 458 (août 1066). Il laissa deux fils : Fakhr el moloûk Rédwân (fol. 23) et Chams el moloûk Abou Nasr Doqâq[73]. Rédwân prit possession de la principauté (de Halab, et Doqâq de celle[74]) de Damas. Rédwân mourut le dernier jour de djoumâda 1er de l'année 507 (12 novembre 1113); c'est de l'un de ses *nâïb* (lieutenants) que les Francs prirent Antioche en l'année 492 (*Comm.* 28 novembre 1098[75]).

« Doqâq mourut le 18 du mois de ramadân de l'année 497 (14 juin 1104) et fut enterré dans une mosquée (située) dans l'enclos des gardiens de guépards (*hakr el fahhâdîn*), en dehors de Damas, sur (le bord de) la rivière Barada. »

Es-Safady rapporte que « sa mère para, dit-on, pour lui une jeune esclave qui l'empoisonna avec une grappe de raisins suspendue au cep et qu'elle avait trouée au moyen d'une aiguille munie d'un fil empoisonné. Sa mère se repentit après ce crime. Les entrailles de Doqâq furent réduites en charpie. Il fut enterré dans la khânqâh *des Paons*, à Damas ».

Dans le rébât, la mère de Doqâq fit des constructions.

Chams el moloûk Abou Nasr, fils de Tâdj ed-

dauleh Totoch, le Seldjoûqîde, (devint) seigneur de Damas l'année 497.

Je dis : « On ignore dans quel quartier est sise cette khânqâh, ou plutôt on saura par ce qui va suivre à propos de la description de la *Kodjodjâniyeh* que la célèbre *Tâoûsiyeh* est sise à côté de la *Koûdjâniyeh* (*sic*), entre la *Koûdjâniyeh* et le chemin étroit qui mène à el Mardjah. »

Le serviteur des Soûfys y était Mohammad ez-Zabîdy [76] et l'imâm, Mohebb ed-dîn es-Saydalâny [77].

Doqâq exerça la souveraineté après son père durant dix ans et fut pendant quelque temps malade. Quelqu'un a dit qu'on l'avait empoisonné avec des raisins. A sa mort, son atâbek Toghtakîn [78] lui succéda.

Il y avait à Tibériade le qor'ân de ʿotmân ebn ʿaffân; Toghtakîn le transporta à la mosquée de Damas, où il se trouve actuellement.

Cette khânqâh la *Tawâwîsiyeh* fut dévastée l'année 626 (*Comm.* 30 novembre 1228), lorsque el malek el Kâmel arriva à Jérusalem et livra la ville sainte aux Francs. Damas fut assiégée et la population maltraitée; plúsieurs combats eurent lieu entre lui et en-Nâser; les khânqâh furent livrées au pillage. Le siège dura un mois.

La khânqâh la ʿezziyeh [79]. — Au pont *blanc;* au sud de la *Bâsétiyeh* [80] et à l'ouest de la *Mârédâniyeh* et de la madraseh du khawâdja Ibrâhîm el Isʿerdy.

Elle fut construite par [l'émir] ʿezz ed-dîn Aydomor ez-Zâhéry [vice-roi de Syrie]. Le sultan était sorti de Mesr; il fit son entrée à el Karak en el moharram de l'année 670 (*Comm.* 9 août 1271). Ayant quitté cette dernière ville, accompagné de l'émir ʿezz ed-dîn Aydomor, il entra avec lui à Damas, dont il lui confia la lieutenance (*nyâbeh*), après avoir destitué l'émir Djamâl ed-dîn en-Nadjîby [81]. Aydomor continua de résider à Damas en qualité de *nâïb* jusqu'à la mort d'el malek ez-Zâher et à l'avènement de son fils el malek es-Saʿîd, qui confirma ledit émir ʿezz ed-dîn Aydomor dans la lieutenance. Quand el malek es-Saʿîd vint à Damas et que les bonnes intentions des émirs changèrent à son égard, à la suite du refus qu'il opposa, dans la crainte d'une issue fâcheuse, à la demande qu'ils lui firent d'éloigner les *khâssky* [82], les émirs se rendirent à Mardj es-Soffar [83]; de fréquents messages furent échangés et ledit émir retourna à la tête des troupes de Damas. Après que l'armée fut partie, le *nâïb* l'émir ʿezz ed-dîn Aydomor rencontra l'émir Djâmal ed-dîn Aqoûch ech-Chamsy qui se saisit de lui près du *mosalla*. L'ayant isolé de son escorte, on le fit entrer par la porte d'*el Djâbych* et on l'emprisonna dans la citadelle, où il continua de rester enfermé pendant la durée du règne d'el Mansoûr jusqu'à sa mise en liberté par el malek el Achraf [84].

« Je l'ai vu dans la grande mosquée, raconte ed-Dahaby; il portait un manteau (*qabâ*) blanc et un turban léger (*takhfîfeh* [85]) lui seyant très bien. Sa

IMPRIMERIE NATIONALE.

physionomie respirait (fol. 23 v°) la tranquillité et la dignité. Son extérieur me plut. »

Es-Salâh es-Safady dit dans ses *Annales*: « Il mourut le jour de mercredi 2 rabî' 1er de l'année 700[86] (16 novembre 1300), dans son rébât là-bas et fut enterré dans la turbeh sise sur la rivière Ṭawra. Il avait été en butte à de nombreuses épreuves et emprisonné à Alexandrie pendant tout le règne d'el Mansoûr jusqu'à ce qu'il fut relâché par el Achraf. Il vint alors à Damas et demeura dans son rébât sur la Ṭawra. Il allait lui-même chercher les légumes dont il avait besoin et tenait de ses propres mains son cheval chez le maréchal ferrant, après avoir eu une si haute situation et occupé les fonctions de *nâïb* à Damas. »

Le waqf constitué en faveur du couvent se compose de vingt et un qîrâts et un quart de qîrât [sur vingt-quatre qîrâts] du village de Dosayya [(qui fait partie) du Wâdy Barada]; — du khân entier [(sis) au quartier (*mahalleh*) de *bâb el Djâbyeh* et connu sous le nom de khân] des Aveugles, [dont les limites sont : au sud, le khân d'ebn Hedjdjy; à l'orient, el Bâykah (qui fait partie) de la totalité des waqfs d'et-Tawrîzy, et l'impasse (*ed-dakhlah*) comme complément des limites de ce côté; il s'y trouve la porte, au sud de la turbeh d'el Djab'â; au nord, les propriétés d'el Hamsâny et de ses associés; et à l'ouest, le khân anciennement connu sous le nom d'ebn el Hârah et de nos jours sous celui de khân *de la Femme*]; — du four [entier connu autrefois sous le nom de

waqf de ladite turbeh, à la Ṣâléḥiyeh de Damas], à proximité du bain d'el Moqaddam; — et d'autres (immeubles) [se rapportant au waqf de la turbeh précitée]. — L'acte de waqf porte la date de l'année 696 (*Comm.* 30 octobre 1296); il fut enregistré l'année 884 (*Comm.* 25 mars 1479).

La khânqâh du château (*el qaṣr*). — Elle donne sur l'hippodrome *vert* et fut construite par Chams el moloûk.

La khânqâh la Qaṣṣâʿiyeh. — [Aux Qaṣṣâʿîn.] Elle fut construite par Fâṭémah Khâtoûn Ḥoṭlîdjy.

Bahâ ed-dîn Abou'l fatḥ el Baʿly[87] y exerça les fonctions de chaykh.

La khânqâh la Kodjodjâniyeh[88]. — [A l'extérieur de Damas,] au *Charaf* supérieur, entre [la khânqâh] la *Ṭawâwîsiyeh* et la madraseh la *ʿezziyeh* [*extra muros*, la ḥanafiyeh]. Elle fut construite par Ibrâhîm el Kokodjâny l'année 721.

Il s'y trouve une charge de chaykh, des faqîrs et autre chose, ainsi qu'il est détaillé dans l'acte de waqf et sur sa porte.

La khânqâh la Modjâhédiyeh[89]. — Elle fut construite par Modjâhed ed-dîn Ibrâhîm, frère de Zayn ed-dîn [Aḥmad], émir-trésorier (*khâzendâr*[89 bis]) d'el malek eṣ-Ṣâleḥ Nadjm ed-dîn [Ayyoûb], fils d'[el malek] el Kâmel, sur le *Charaf* méridional[90]. Il

avait été investi de la lieutenance de Damas et de celle de la citadelle. Il mourut[91] l'année 656 (*Comm.* 8 janvier 1258) environ et fut enterré dans la khânqâh.

Les fonctions de supérieur y furent remplies par ʿaly ebn Sfendâr[92], puis par Chéhâb ed-dîn er-Raqqy[93].

La khânqâh la Nadjîbiyeh[94]. — Au quartier (*ḥârah*) du *Qaṣr el ablaq;* elle donne sur l'hippodrome *vert.* Elle fut construite par Djâmâl ed-dîn Aqoûch [es-Ṣâléḥy en-Nadjmy], dont nous avons donné la biographie en parlant de la madraseh la *Nadjîbiyeh*[95].

ʿaly ebn Modjâhed, el Madjdaly, y exerça les fonctions de supérieur[96]. C'est là que fut emprisonné le qâdy en chef ebn Khallikân. Voici pour quel motif: l'émir Sonqor, *nâïb* de Syrie, ayant chargé[97] de la *Maison de la félicité* et traversé la porte de la citadelle qui suit la madraseh, se précipita et y entra. Il manda auprès de lui les émirs; ils lui prêtèrent serment de fidélité et il reçut le titre honorifique d'el malek el Kâmel. Il avait agi ainsi en apprenant qu'el ʿâdel, fils d'[el malek) ez-Ẓâher, avait été déposé et remplacé par Qalâoûn. Dès le matin, il fit appeler à la mosquée d'Abou'd-Dardâ les qâdys, les ʿolamâ, les notables [et les *ra'ÿs* de Damas], et les invita à le reconnaître. Il envoya aussi son armée contre son rival et pour veiller aux frontières. Cela se passait l'année 678 (*Comm.* 14 mai 1279). Au commencement de 679, cet el Kâmel étant monté

à cheval se rendit à l'hippodrome, précédé des émirs. Quand il revint, il donna l'ordre d'annexer la charge de qâdy du pays de Halab à celle de Damas dont était investi Chams ed-dîn ebn Khallikân et le nomma professeur de l'*Amîniyeh* en remplacement d'ebn Sany ed-dauleh. Ces nouvelles étant parvenues à el malek el Mansoûr Qalâoûn, ce prince envoya l'émir ʿalam ed-dîn Sandjar avec des troupes à la rencontre dudit Sonqor. Celui-ci arriva et les deux partis se combattirent. Puis Sonqor, après une vive résistance, s'enfuit à la tête d'un petit groupe de guerriers au village d'er-Rahbah[97 bis]. L'émir ʿalam ed-dîn prit ensuite (fol. 24) livraison de la citadelle le jour même. Ebn Khallikân étant venu lui présenter ses salutations, l'émir ʿalam ed-dîn l'emprisonna dans le haut de la khânqâh la *Nadjîbiyeh* et le destitua de sa charge de qâdy, dont il investit ebn Sanâ (*sic*) ed-dauleh. Quelque temps après arrivèrent de la part d'el malek el Mansoûr Qalâoûn des lettres de pardon pour ceux qui s'étaient révoltés avec Sonqor et un diplôme d'investiture de la lieutenance (*nyâbeh*) de Syrie au nom de l'émir Heusâm ed-dîn Lâdjîn[98]. Sandjar donna alors l'ordre au qâdy ebn Khallikân d'évacuer la madraseh la *ʿâdéliyeh* pour qu'elle devînt l'habitation d'ebn Sanâ ed-dauleh. Comme l'émir insista là-dessus, ebn Khallikân fit venir des gens afin de transporter sa famille et ses effets à la Sâléhiyeh. Mais le courrier arriva porteur d'une lettre du sultan, qui confirmait ebn Khallikân dans la charge de qâdy, avec sa grâce, et d'une magnifique robe d'honneur, que

le qâdy revêtit à la grande joie de tout le monde[99]. Quelque temps après arriva un nouveau diplôme d'investiture par lequel la circonscription judiciaire de Halab lui était également attribuée et il y établit [qui il voulut de] ses substituts. Dieu est plus savant.

La khânqâh la Nadjmiyeh. — A côté[100] de *bâb el barîd*. Elle fut construite par Nadjm ed-dîn [Ayyoûb[101]], père de Salâh ed-dîn, de Sayf ed-dîn, de Chams ed-dauleh, de Charaf el islâm[102], de Châhanchâh, de Tâdj el moloûk [Boûry], de Sett ech-Châm et de Rabî'ah Khâtoûn, et frère d'el malek Asad ed-dîn (Chîrkoûh). Son cheval ayant bronché[103], il tomba et on le transporta à sa demeure. Il mourut quelques jours après [en dou'l hedjdjeh; il portait le titre honorifique d'el Adjall el Afdal]. Il fut enterré auprès de son frère. Cela eut lieu l'année 568 (1173). Plus tard, en l'année 589, son corps [ainsi que celui de son frère[104]] fut transféré à Médine [et ils furent enterrés dans la turbeh du vizir Djamâl ed-dîn el Djawâd].

Le premier gouvernement dont Nadjm ed-dîn fut investi fut celui de la citadelle de Tekrît [après son père], par délégation (نيابة) de [l'eunuque] Behroûz[105] [seigneur de cette place], *nâïb* de Baghdâd. Dans la suite, [Behroûz] s'étant mis en colère contre lui à cause de son frère Asad ed-dîn, tous deux se rendirent [à Mosoul] auprès de l'atâbek Zenky, qui les prit à son service. Quand ce prince se fut emparé

de Ba'lbakk, il y nomma pour son lieutenant Nadjm ed-dîn, qui y construisit la grande khânqâh et autres édifices[106]. Puis Asad ed-dîn partit pour Mesr et s'y empara de l'autorité. [Nadjm ed-dîn se trouvait alors au service de Noûr ed-dîn, à Damas.]

(Nadjm ed-dîn), que Dieu lui fasse miséricorde! était religieux et aimant le bien, très charitable, bienfaisant et généreux.

La khânqâh la Nahhâsiyeh[107] et la turbeh qu'elle renferme. — A l'ouest de la *Dahabiyeh* et au nord du bain de Chodjâ', à l'extrémité du cimetière d'*el farâdîs*. Elle fut construite par le grand khawâdja Chams ed-dîn ebn en-Nahhâs, ed-Démachqy, qui mourut à Djoddah, une des dépendances du Hédjàz, en radjab de l'année 862. Il laissa des biens et des enfants.]

La khânqâh la Nâsériyeh. — Elle fut construite par el malek en-Nâser Salâh ed-dîn Yoûsef, fils d'el malek el 'azîz [Mohammad ebn Ghâzy], au mont Qâsyoûn, [vis-à-vis de sa turbeh,] sur le *nahr* Yazîd. [C'est ce que dit ebn Chaddâd.] Il a été parlé de ce prince ci-devant au chapitre des maisons (d'enseignement) de la tradition.

La khânqâh la Nâsériyeh. — Elle fut construite par el malek en-Nâser Salâh ed-dîn Yoûsef, fils d'Ayyoûb, fils de Châdy[108], dans une rue (*darb*) derrière la *qaysâriyeh du Change;* c'était sa maison lorsqu'il

exerçait le gouvernorat de Damas. Il naquit à Takrît et se distingua par son courage et sa bravoure. Il suivit les leçons de tradition d'[Abou Tâher] es-Sélafy [109], de [l'imâm] Abou'l Hasan ebn bent (le fils de la fille d')Abî Sa'îd [110], de l'*axe* [Mas'oûd] en-Naysâboûry et d'autres. Il professa la tradition à Jérusalem et eut pour auditeurs [les deux *hâfez*, Abou'l mawâheb] ebn Sasra et [Abou Mohammad] el Qasem ebn 'aly, [tous deux Damasquins, et les deux jurisconsultes Abou Mohammad] 'abd El-Latîf ebn [Abî] en-Nadjîb, es-Sohrawardy, [Abou'l mahâsen] ebn Chaddâd et autres. Il se rendit maître du pays, fit des conquêtes, mit nombre de fois les Francs en déroute et prit part en personne à la guerre sainte. Ebn ech-Chehnah dit dans ses *Annales :* « Le sultan Salâh (ed-dîn) régna sur la Syrie pendant près de dix-neuf ans et sur l'Égypte durant vingt-quatre environ. »

Il assista à la fin à des leçons de tradition au moment de combattre et occupa le trône vingt-quatre ans. Se conformant à la loi divine [111] dans le vêtement, [le manger, le boire et la monture,] il ne portait que le coton, le lin et la laine. Il savait par cœur la *Hamâsah* [112] et avait des notions de beaucoup de sciences. Son cœur s'attendrissait et il avait la larme prompte [113] [en entendant la lecture du Qor'ân ou le récit de la tradition]. Au commencement de l'année 589 (1193), il était encore en parfaite santé. Il partit pour la chasse avec son frère [el 'âdel] Abou Bakr, à l'orient de Damas. Lorsqu'ils revinrent, il

entra dans la citadelle par la porte de fer (*bâb el hadîd*[114]); ce fut la dernière fois qu'il monta à cheval[115]. Une fièvre bilieuse le saisit [la nuit du (vendredi au)] samedi, 16 du mois. Le matin venu, le qâdy el Fâdel, ebn Chaddâd et el Afdal, fils de Saladin, étant entrés auprès de lui, il se mit à se plaindre à eux de la maladie[116]. La sécheresse devint très forte et les signes avant-coureurs de la mort se manifestèrent jusqu'au 27 safar (4 mars 1193). Il fit alors appeler le chaykh Abou Dja'far[117], imâm de la *Kallâseh*, pour passer la nuit auprès de lui à réciter le Qor'ân et à lui expliquer la profession de foi. Salâh ed-dîn mourut âgé de cinquante-sept ans. Le khatîb ed-Dawla'y[118] fut chargé de laver son corps et ebn ez-Zaky récita la prière funèbre. Il fut ensuite enterré dans sa maison à la citadelle. Il avait recommandé de bâtir une madraseh pour les Châfé'ites près de la mosquée du pied (*masdjed el qadam*[119]). Son fils el 'azîz arriva ensuite. El Afdal acheta une maison au nord de la *Kallâseh*, derrière l'addition (*zyâdeh*) d'el Fâdel, et en fit une turbeh; il y bâtit une *coupole* et y transféra le corps du défunt le jour *'achoûrâ* (10 moharram) de l'année 592 (15 décembre 1195). Saladin ne laissa dans son trésor qu'un dînâr et trente-six derhams; il ne laissa ni un bien-fonds, ni aucune espèce de propriété.

Quand il fut mort, el 'émâd *el kâteb* récita les vers suivants :

La mort du sultan Salâh ed-dîn a entraîné celle des hommes (de mérite); les gens éminents ont disparu avec lui.

Les mains généreuses sont devenues rares; les ennemis se sont répandus partout.

Le temps demeure frappé du malheur de celui qu'il aimait et de son sultan; et l'islamisme avec ses puissantes assises cherche un appui.

Seize fils et une fille lui survécurent:

L'aîné, el Afdal [Noûr ed-dîn ʿaly], né [à Mesr] le jour [120] de la rupture du jeûne de l'année 565;

El ʿazîz [ʿémâd ed-dîn Abou'l fath ʿotmân, né aussi à Mesr, (le 8) djoumâda 1er de] l'année 567;

[Ez-Zâher Mozaffer ed-dîn Abou'l ʿabbâs Ahmad, né également à Mesr, au milieu de chaʿbân de l'année 568 [121]; il était frère utérin d'el Afdal;

Ez-Zâher Ghyâṭ ed-dîn [Abou Mansoûr Ghâzy], né [également à Mesr, au milieu de ramadân de] l'année 568;

El ʿazîz Fath ed-dîn [Abou Yaʿqoûb Ishâq, né à Damas le 1er rabîʿ 1er de] l'année 570;

El Walîd Nadjm ed-dîn [Abou'l fath Masʿoûd; il naquit à Damas] l'année 571 [, frère utérin d'el ʿazîz];

El Aʿazz Charaf ed-dîn [Abou Yoûsef Yaʿqoûb, né à Mesr] l'année 572; [il était également le frère utérin d'el ʿazîz];

Ez-Zâher Mohiy ed-dîn [Abou Solaymân Dâoûd]; il naquit [à Mesr] l'année 573; [il était le frère utérin d'ez-Zâher];

El Fadl [Qotb ed-dîn Moûsa, frère utérin d'el Afdal; il naquit à Mesr l'année 573 et reçut dans la suite le surnom d'el Mozaffar];

El Achraf ʿazîz ed-dîn [Aboû ʿabd Allah Mohammad]; né à Damas l'année 575;

[El Mohsen Zahîr ed-dîn Abou'l ʿabbâs Ahmad, qui naquit l'année 577 à Mesr et fut le frère utérin du précédent];

El Moʿazzam Fakhr ed-dîn [Abou Mansoûr] Toûrân Châh, né à Mesr [en rabîʿ 1er de] l'année 577; [il ne mourut qu'en 658];

El Djawâd Rokn ed-dîn [Abou Saʿîd Ayyoûb], qui naquit l'année 578; [frère utérin d'el ʿezz (el Aʿazz?)];

El Ghâleb Nasîr ed-dîn [Abou'l fath] Malek Châh, dont la naissance eut lieu [en radjab de] l'année 578; [il était le frère utérin d'el Moʿazzam];

El Mansoûr Abou Bakr [frère d'el Moʿazzam de père et de mère], né à Harrân après le mort du sultan;

[ʿémâd ed-dîn Châdy et Nosrat ed-dîn Marwân; ces deux derniers étaient fils d'esclaves-mères.]

Quant à la fille, Mou'nésah Khâtoûn, elle devint l'épouse de son cousin germain el malek el Kâmel Mohammad [fils d']el ʿâdel Abou Bakr, fils d'Ayyoûb.

La khânqâh la Nahriyeh. — Célèbre sous le nom de khânqâh de ʿomar Châh; au commencement de la grand'rue (*châréʿ*) [de la rivière] d'el Qanawât.

La charge de supérieur [ainsi que l'inspection de la khânqâh] fut donnée à Chams ed-dîn [Abou ʿabd Allah Mohammad ebn] el Hosayny [le hanbalîte,

ed-Démachqy, el Mesry[122]], puis à Nâser ed-dîn ebn el-Loboûdy[123].

La khânqâh l Yoûnésiyeh. — Au commencement du *Charaf* [supérieur] septentrional et à l'est[124] de la khânqâh la *Tawâwîsiyeh*. Elle fut construite par le (grand-)émir ech-Charafy Yoûnès, *dawâdâr* d'ez-Zâher Barqoûq, [en] l'année 784 (*Comm.* 17 mars 1382) [ainsi que cela est écrit sur la porte, et en rabî' 2d de l'année 785 comme on le lit tout autour à l'intérieur. Peut-être la première date est-elle celle du commencement de sa construction, et la seconde celle de son achèvement. Et cela] sous l'inspection (بنظر) de [el Kâfély] Baydémir ez-Zâhéry. Il stipula que le supérieur, les Soûfys et l'imâm seraient hanafîtes et qu'il y aurait dix lecteurs (du Qor'ân). Il lui constitua en waqf les boutiques (*dakâkîn*) situées en dehors de *bâb el faradj;* mais elles devinrent ensuite la proie des flammes sous le règne d'[el malek] el Mou'ayyad Chaykh. (Fol. 25.) Ce prince les reconstruisit, les engloba dans son propre waqf et les remplaça par le bain *el 'alâny,* (situé) en dehors de *bâb el farâdîs,* et par le bain (qui est) à Kafar 'âmer. Il est revenu actuellement à la khânqâh, comme waqf constitué par ses descendants, une parcelle de terre au sud[125] du bain et la salle (*qâ'ah*) contiguë à la khânqâh.

Les fonctions de supérieur furent confiées à Chams ed-dîn ebn 'azîz [le hanafîte, dont la biographie a été donnée sous la madraseh la *'azîziyeh* (hanafîte[126])];

puis à Chams ed-dìn ebn ʿawaḏ [le ḥanafite, imâm de la grande-mosquée d'Yalboghâ [127]].

[Khânqâh ignorée. — J'ai vu dans les *ʿébar*, sous l'année 699 : « Et ebn es-Safâry, l'émir du pèlerinage ʿemâd ed-dîn Yoûsef ebn Abî Naṣr ebn Abî'l faradj, ed-Démachqy, mourut au temps des Tatârs et son corps fut déposé dans un cercueil. Quand la sécurité fut revenue, il fut transporté à en-Nayrab et enterré dans sa *coupole*, à la khânqâh. Il était âgé de soixante-dix ans environ [128]. »]

NOTES DU CHAPITRE VIII.

[1] Ce mot, qui fait au pluriel *khawâneq*, est quelquefois écrit, dans le *Khéṭaṭ*, *khânkâh*, pl. *khawânek*. Maqrîzy, II, 414, dit que les premières *khânkâh*, sous l'islamisme, furent construites vers l'année 400, à destination des Ṣoufys, qui s'y retiraient pour adorer Dieu.

[2] Voir ci-après, note 63.

[3] El Ḥosayny dit dans sa *Suite*, sous l'année 749 : « el ʿalâ Bahâ ed-dîn Moḥammad, fils de l'imâm Chams ed-dîn ebn Abî'l fatḥ, el Baʿly, puis ed-Démachqy, fut investi (de la rédaction) des contrats (*el ʿoqoûd*) et des fonctions de supérieur de l'*Asadiyeh* » (N, folio 241 v°).

[4] Voir chap. III, n. 69.

[5] Voir chap. III, n. 64. — *Utilité.* On lit dans el Berzâly, sous l'année 735 : « Le jour de jeudi 2 el moḥarram, mourut Borhân ed-dîn Ibrâhîm ebn Nâṣer ed-dîn Isḥâq ebn ech-chaykh Borhân ed-dîn Ibrâhîm ebn Moẓaffar, el Wazîry. Il fut enterré au cimetière de *bâb eṣ-ṣaghîr*. C'était un des Ṣoûfys de l'*Asadiyeh*. Il avait une *ḥalqah* à la grande-mosquée et des places » (N, fol. 241 v°). — Je suppose que cette note concerne la rue d'el Wazîry.

[6] N écrit خلال. Il faut sans doute lire داخل « dans » la *Kallâseh*. En effet, Rifʿat Bey dit que cette khânqâh était du côté nord de la

grande-mosquée omayyade et *à l'intérieur* (داخل) de la madraseh la *Kallâsiyeh*.

⁷ Au rapport d'ebn Chaddâd, la khânqâh connue sous le nom d'Abou 'abd Allah Mohammad ebn Ahmad ebn Yoûsef, el Andalosy, est en face de la *Chomaysâ'iyeh* (N, fol. 241 v°-242 r°).

⁷ bis Rif'at Bey s'exprime ainsi : « A la Sâléhiyeh, sur la rivière Tawra, à côté du pont *blanc*, » etc.

⁸ Ce sultan mamloûk Bordjîte régna de 825 (1422) à 842 (1438).

⁹ Sur la *Bâsétiyeh* de la Mekke, voir *Die Chroniken der Stadt Mekka*, III, 212.

¹⁰ La *Bâsétiyeh* de Jérusalem est mentionnée par Moudjîr ed-din (traduction Sauvaire, p. 150). Cet auteur dit que Zayn ed-dîn mourut en 850 et quelques.

¹¹ Maqrîzy cite de lui (*Khétat*, II, 331) le djâmé' el Bâséty, qu'il construisit au Caire, dans la rue d'el Kâfoûry, en l'année 822, et dans lequel Zayn ed-dîn 'abd El Bâset installa des Soûfys.

¹² Ce sont deux grandes tentes en forme de dos d'âne (*djamloûn*), pour les pauvres et les malheureux. Il organisa aussi pour chaque *sohâbah* 25 quintaux de biscuits (*boqsmât*) et un nombre suffisant de charges d'eau (N, fol. 242 r°).

¹³ Âgé de près de soixante ans. — Le sultan donna à son père la jouissance (غبطة) du village de Djesrîn (qui fait partie) de la Ghoûtah. Sa mère était Circassienne (N, fol. 242 r°).

¹⁴ H. Khal. cite plusieurs ouvrages d'un el Bâ'oûny (Abou'l fadl Mohammad ebn Ahmad), mort en l'année 871 (*Comm.* 13 août 1466); mais il ne lui attribue pas d'abrégé du *Séhâh*.

¹⁵ Le ms. de M. Schefer ne mentionne parmi les supérieurs de la *Bâsétiyeh* que « le qâdy en chef el Bâ'oûny ».

¹⁶ Le ms. de M. Schefer ne fait pas mention du waqf.

¹⁷ « *El Kafar* signifie un village chez les habitants de la Syrie. Parfois ce mot est annexé au nom d'un homme qui l'a construit ou habité. »

¹⁸ Sur le verbe كشف et ses dérivés, voir Quatremère, *Mamloûks*, I, 179.

¹⁹ On lit ici dans N : Ces paroles (d'ebn Chaddâd) « au *Charaf* méridional » sont une erreur; l'exactitude est ce que nous avons mentionné ci-devant. Ebn Katîr dit dans ses *Annales*, sous l'année 587 : « L'émir Heusâm ed-dîn Mohammad ebn 'omar ebn Lâdjîn et sa mère Sett ech-Châm, fille d'Ayyoûb, la fondatrice des deux

Châmiyeh de Damas, (mourut) la nuit du (jeudi au) vendredi 19 ramadân (10 octobre 1191, J). Le sultan (Saladin) fut douloureusement affecté par la perte, en une même nuit, du fils de son frère, c'est-à-dire Taqy ed-dîn 'omar, fils de Châhanchâh (fils d'Ayyoûb), seigneur de Hamâh, le fondateur de la madraseh la *Taqawiyeh*, et du fils de sa sœur, qu'il comptait tous deux parmi ses principaux auxiliaires et ses frères les plus chers» (N, folio 242 v°).

[20] Au lieu de «dans», N porte «et qui est», que donnent ebn Katîr et es-Safady. Ce dernier auteur appelle aussi l'émir Heusâm ed-dîn, qu'il mentionne sous la lettre ***Mîm***, Mohammad ebn 'omar ebn Lâdjîn, fils de la sœur du sultan Salâh ed-dîn, et dit qu'il était seigneur de Naplouse et qu'il fut enterré dans la *Heusâmiyeh, qui est la Grande Châmiyeh* (située) à l'extérieur de Damas (N, folio 242 v°).

[21] *Sic.* Le texte est évidemment erroné; Salâh ed-dîn est de trop.

[22] Il l'habita. — N dit avoir donné sa biographie sous la madraseh la *Djawziyeh;* mais je l'y ai vainement cherchée.

[23] En 726 (ebn Batoûtah, I, 212), le chaykh de la khânqâh la *Khâtoûniyeh* était l'imâm des Hanafites, le jurisconsulte 'émâd eddîn, nommé ebn er-Roûmy, un des principaux Soûfys.

[23 bis] Rif'at Bey dit : «Au nord» et ajoute qu'actuellement c'est un lieu comprenant la maison qui est au-dessus du jardin du cercle militaire, l'école de garçons et la turbeh de Kâchef Pacha.

[24] 'abd El Wâhed, dit es-Salâh es-Safady sous la lettre *'ayn*, ebn 'abd El Wahhâb ebn 'aly ebn 'obayd Allah, el Amîn Abou'l fath, connu sous le nom d'ebn Sakîneh, s'expatria pendant environ vingt ans, parcourant tour à tour le Hedjâz, la Syrie, l'Égypte, le Djazîreh, Samosate, etc., dont il fréquentait les souverains. Il fut investi des fonctions de chaykh d'un rébât à Jérusalem, puis à la khânqâh de Khâtoûn, à l'extérieur de Damas, et retourna à Baghdâd, où il rencontra auprès du gouvernement des témoignages de respect et d'honneurs. Nommé aux fonctions de chaykh au rébât de son aïeul le chaykh des chaykhs et envoyé en qualité d'ambassadeur à Kych, il y fut atteint par la mort l'année 608. Il était né en 552 (N, fol. 243 r°).

«*Kych,* forme persane de Qych, est une île au milieu de la mer; on la considère comme dépendant du Fârès et elle est comptée parmi les dépendances du 'omân.» — «*Qych,* île de la mer de

'omân et appelée aussi Kych, a quatre parasanges de tour. C'est une île d'un agréable aspect; elle a des jardins et de bonnes constructions. Elle sert de mouillage aux navires de l'Inde et de la côte du Fârès. Il s'y trouve une pêcherie de perles. » — Cf. aussi *Dictionnaire de la Perse*, par M. Barbier de Meynard, de l'Institut, p. 499, et Abou'l féda, *Géographie*, II, II, 129.

[25] B écrit « après eux deux »; car il fait deux personnages de 'abd El Wâhed et de Sakîneh.

[26] Ici et au titre, N porte « Dowayriyeh ».

[27] Hamd, le fondateur de la *Dowayrah* à *bâb el barîd*, dit el Asady dans sa *Chronique*, sous l'année 402, Hamd ebn 'abd Allah ebn 'aly, Abou'l faradj ed-Démachqy, le *moqry*, le *mo'addel*, était un des notaires (*'odoûl*) de la ville (N, fol. 243 v°).

[28] Au lieu de برناق الماء, comme plus haut, le texte porte ici باراق الماء « aux outres d'eau »; mais c'est évidemment un lapsus du copiste.

[29] Peut-être vaudrait-il mieux lire دار الرحى « la maison du moulin à bras ».

[30] « *Ech-Châghoûr*, quartier (*mahalleh*) en dehors d'*el bâb es-saghîr*, au sud de Damas, à l'extérieur de la ville. » *Marâsed*.

[31] « *Dâ'yah*, *eqlim* de la dépendance de Damas, à la Ghoûtah. » *Marâsed*.

[32] « *Bayt Arânès*, (un) des villages de la Ghoûtah. » *Marâsed*.

[33] En l'année 745 mourut à Tripoli notre chaykh Madjd ed-dîn Mohammad ebn 'ysa ebn Yahya ebn Ahmad, Abou'l Khattâb en-Nîny, el Mesry, puis ed-Démachqy, le Soûfy. Il était âgé de soixante-douze ans. Il fut investi des fonctions de chaykh de la *Dowayrah* de Hamd à *bâb el barîd* (N, fol. 244 v°).

[34] N la nomme la *Roûznahâriyeh* et Rif'at Bey la *Zoûnahâriyeh*. L'auteur de l'*Histoire abrégée des monuments de Damas* dit : « A côté de la porte est du djâmé' omayyade, en dehors de *bâb el farâdis*, au lieu appelé la tour nouvellement construite. »

[35] Ebn Katîr dit sous l'année 620 : « Abou'l Hasan er-Roûznahâry fut enterré dans le lieu (*makân*) qui tire de lui son nom, entre les deux remparts, auprès de *bâb el farâdis*. » On lit dans la *Chronique* d'el Asady, sous l'année 620 : « Abou'l Hasan er-Roûznahâry, qui est enterré en dehors de la première porte d'*el farâdis*, dans la tour nouvellement construite. » Cette citation est empruntée à Abou Châmah. Ed-Dahaby s'exprime ainsi : « Qui est enterré à la

tour qui est à droite de *bâb el farâdis*, dans la khânqâh la *Hoûz-nahâriyeh* » (N, fol. 245 r°).

35 bis Rif'at Bey dit que ce nom désigne une madraseh, une khânqâh et une bibliothèque situées au nord-est de la grande-mosquée omayyade.

36 L'inscription suivante, très belle, en deux lignes d'écriture coufique (n° 221 de ma collection et n° 770 qui en est le duplicata), se lit sur la porte de la madraseh, près de la porte de la grande-mosquée, à gauche dans le passage qui mène à *bâb el 'amârah :*

« Au nom de Dieu clément et miséricordieux. Le rez-de-chaussée « de cette maison est un waqf || en faveur des faqîrs dépouillés de « tout (de l'ordre) des Soûfys, que Dieu récompense celui qui l'a « constitué en waqf! » ||

Le texte de cette inscription est correct. (Communication de M. Max van Berchem, qui l'a aussi relevée lui-même.)

37 Elle se trouvait au Keuchk, au sud de l'ancienne *Maison des pastèques* (N, fol. 245 v°).

38 Le *Fawât el Wafayât* donne sa biographie, II, 131.

39 Es-Somaysâty l'ayant achetée y bâtit la banquette méridionale et son côté (*sic*) (N, fol. 245 v°).

40 Cf. *Biographical dictionary*, I, 273-275, et III, 423.

41 جنبتيها. N écrit جنبها, voir la note 39 ci-dessus.

42 La khânqâh fut ensuite construite. Le premier qui s'occupa ensuite de cette construction fut le vizir connu sous le nom d'el Falaky (N, fol. 245 v°).

43 Es-Safady dit sous la lettre *Sîn :* « Sa'îd ebn Sahl ebn Mohammad ebn 'abd Allah Abou'l Mozaffar, connu sous le nom d'el Falaky (l'astrologue), en-Naysâboûry, mourut l'année 478. Il habita le Khwârezm et fut investi du vizirat par l'émir de ce pays. Il entra à Baghdâd plusieurs fois. Puis il partit pour Damas dans le but de visiter Jérusalem. Il y arriva pendant le règne de Noûr ed-dîn le *martyr* et fut traité généreusement. Mais quand il demanda à retourner dans son pays, Noûr ed-dîn lui en refusa la permission : il le retint et lui assigna pour demeure la khânqâh d'es-Somaysâty, dont il le nomma chaykh. El Falaky y demeura quelque temps sans rien toucher du waqf, réunissant ce qui lui revenait de son propre avoir. Lorsqu'il eut amassé une bonne somme, il construisit dans la khânqâh l'*iwân* qui s'y trouve, c'est-à-dire celui du nord, et un réservoir (*séqâyeh*). Il demeura là jusqu'au moment de sa mort » (N, fol. 245 v°-246 r°).

IMPRIMERIE NATIONALE.

[44] On lit dans el Asady sous l'année 563 : «En cette année Noûr ed-dîn confia l'inspection des rébât, des zâwyeh et des waqfs, à Damas, à Hems, à Hamâh et à Halab, au chaykh des chaykhs Abou'l fath 'omar ebn 'aly ebn Mohammad ebn Hamawayh. Le diplôme fut rédigé par el 'émâd; il contenait l'ordre d'inspecter le rébât es-Somaysâty, la *Coupole des Paons*, le rébât du moulin (*et-tâhoûnah*) et autres rébat appartenant aux Soûfys, tant à Damas qu'à Ba'lbakk.» — Le même auteur, sous l'année 577, en donnant la biographie de ce personnage, s'exprime ainsi : «Mohammad ebn 'aly, fils de l'ascète Mohammad ebn 'aly ebn Mohammad ebn Hamawayh, Abou'l fath el Djoûîny, le Soûfy, chaykh des chaykhs à Damas, naquit en djoumâda 2d de l'année 513.» «Noûr ed-dîn, dit-il ensuite, le traita avec bienveillance, lui fit des cadeaux et le nomma chaykh des Soûfys de la Syrie, à Damas, Ba'lbakk, Hems, Hamâh et autres villes. Le sultan Salâh ed-dîn avait pour lui du respect et de la vénération», jusqu'à ces mots : «Il mourut en radjab à l'âge de soixante-quatre ans et fut enterré au cimetière (*maqâber*) des Soûfys. Salâh ed-dîn remit la charge de chaykh à son fils Sadr ed-dîn» (N, fol. 246 r°).

[45] Mohammad ebn Ibrâhîm ebn Sa'd Allah ebn Djamâ'ah....., le qâdy en chef Badr ed-dîn Abou 'abd Allah, el Kénâny, el Hamawy, châféïte, naquit à Hamâh l'année 639. Il exerça les fonctions de professeur et celles de prédicateur de la grande-mosquée omayyade avec celles de qâdy. Il fut, en l'année 727, destitué des fonctions de qâdy en chef et remplacé par Djalâl ed-dîn el Qazwîny. Il mourut l'année 733. (*Fawât el Wafayât*, II, 217.) — Le qâdy en chef et le chef des khatîbs, Badr ed-dîn ebn Djamâ'ah, siégea dans la khânqâh la *Somaysâtiyeh* comme chaykh des chaykhs, à la demande des Soûfys, et cela après la mort du chaykh Yoûsef ebn Hamawayh, el Hamawy (N, fol. 246 v°). — Le texte imprimé du *Fawât el Wafayât* donne l'année 773 comme celle de la mort de Badr ed-din, ce qui est une erreur évidente : 1° parce qu'il naquit en 639 et 2° parce que Mohammad ebn Châker, l'auteur de cet ouvrage, mourut en 764. Voir d'ailleurs es-Soyoûty, *Hosn el mohâdarah*, édition lithographiée, 1re partie, 194, et 2e partie, 103.

[46] En l'année 702 et le jour de dimanche 3 cha'bân (24 mars 1303), la charge de chaykh des chaykhs fut exercée, après ebn Djamâ'ah, par le qâdy Nâser ed-dîn ebn 'abd Es-Sallâm (N, folio 246 v°).

[47] Le 3 chawwâl de l'année 702, les Soûfys demandèrent au

nâïb de Damas, el Afram, de placer à leur tête, comme chaykh des chaykhs, Safy ed-dîn el Hendy, auquel il donna l'autorisation de remplir cette charge le vendredi 6 chawwâl, en remplacement de Nâser ed-dîn ebn 'abd Es-Sallâm (N, fol. 247 r°).

48 A la fin de l'année 703, le chaykh Safy ed-dîn el Hendy ayant quitté la charge de chaykh des chaykhs, elle fut remise au qâdy 'abd El Karîm, fils du qâdy en chef Mohiy ed-dîn ebn ez-Zaky, qui se présenta à la khânqâh le jour de vendredi 26 dou'l qa'deh (N, fol. 247 r°).

49 En l'année 711, à la fin de dou'l hedjdjeh, arriva du Caire le chaykh Chéhâb ed-dîn Mohammad ebn 'abd Er-Rahman ebn 'abd Allah ebn 'abd Er-Rahîm ebn 'abd El Karîm ebn Mohammad ebn 'aly ebn el Hasan ebn el Hosayn ebn Moûsa ebn Dja'far es-Sâdeq, el Kâchghary, ayant avec lui le diplôme lui conférant la charge de chaykh des chaykhs. Il descendit à la khânqâh et exerça ses fonctions. Ebn ez-Zaky se retira (N, fol. 247 r°).

50 Le jour de lundi 26 djoumâda 1er de l'année 716, ebn Sasra exerça la charge de chaykh des chaykhs à la *Chomaysâtiyeh* (*sic*), à la demande des Soûfys, en remplacement du *Charîf* Chéhâb ed-dîn Aboû'l Qasem el Kâchghary (N, fol. 247 r°).

51 En l'année 723 vint l'investiture du qâdy Djamâl ed-dîn ez-Zar'y comme qâdy de Syrie, à la place d'en-Nadjm ebn Sasra, le jour de vendredi 24 rabî' 1er. Il descendit à la *'âdéliyeh*. Il était nommé qâdy, chaykh des chaykhs, qâdy des troupes, professeur de la *'âdéliyeh*, de la *Ghazzâliyeh* et de l'*Atâbékiyeh* (N, fol. 247 r°).

52 Le jour de vendredi 26 cha'bân de l'année 727, Sadr ed-dîn le mâlékîte exerça la charge de chaykh des chaykhs, annexée à celle de qâdy en chef des Mâlékîtes (N, fol. 247 r°).

53 Le jour de vendredi 4 el moharram de l'année 728 (N, folio 247 r°). — El Hosayny l'appelle 'alâ ed-dîn 'aly ebn Mahmoûd, el Qoûnawy, le hanafîte, le Soûfy, et 'alâ ed-dîn ebn Mahmoûd ebn Homayd ebn Moûsa, el Qoûnawy, ed-Démachqy, le hanafîte, le professeur de la *Qilidjiyeh*. Il mourut en 749 (N, fol. 247 v°).

54 En cha'bân de l'année 749 mourut à Damas le chaykh, le qâdy Taqy ed-dîn Abou Mohammad 'abd El Karîm, fils du qâdy en chef Mohiy ed-dîn Yahya, fils du qâdy en chef Mohiy ed-dîn Abou'l ma'âly Mohammad, fils du qâdy en chef Zaky ed-dîn Abou'l Hasan 'aly, fils du qâdy en chef Montakheb ed-dîn Abou'l ma'âly Mohammad ebn Yahya ebn 'aly ebn 'abd El 'azîz, el Qorachy, el Omawy (l'Omayyade), el 'otmâny, el Mesry, puis ed-Démachqy,

le châfé'îte. Il était né au Caire la nuit de 'arafah de l'année 664. Il vint dans la suite à Damas et fut investi de la charge de chaykh des chaykhs et professa en divers lieux (N, fol. 247 v°).

55 En l'année 760, dit ebn Katîr, et le jour de dimanche 4 rabî' 1er, le qâdy Nâser ed-dîn Mohammad ebn ech-Charaf Ya'qoûb, el Halaby, reçut en échange des fonctions de secrétaire de la Chancellerie à Damas, et de chaykh des chaykhs, celles de secrétaire de la Chancellerie à Halab (N, fol. 247 v°).

56 Le qâdy Amîn ed-dîn Mohammad ebn Ahmad ebn el Qalânésy, procureur du trésor public, succéda à Nâser ed-dîn Mohammad comme secrétaire de la Chancellerie à Damas; il fut en même temps chargé de professer à la *Nâsériyeh* et à la *Châmiyeh intra muros* et nommé chaykh des chaykhs. En 762, il fut remplacé par son prédécesseur dans la charge de secrétaire de la Chancellerie et de chaykh des chaykhs, saisi et condamné à une amende d'environ 200,000 derhams (N, fol. 247 v°).

57 En l'année 764, qui est la dernière mentionnée par ebn Katîr, et en chawwâl, Djamâl ed-dîn ebn el Atîr perdit la charge de secrétaire de la Chancellerie à Damas et de chaykh des chaykhs (N, fol. 247 v°).

58 Le qâdy Fath ed-dîn (*sic*) Mohammad ebn Ibrâhîm ebn ech-Chahîd fut investi des deux charges en remplacement du précédent. Il fit son entrée à Damas le deuxième jour de dou'l hedjdjeh (764) (N, fol. 247 v°).

59 Les fonctions de chaykh furent données, j'ignore à quelle date, à Mohammad ebn Abî Bakr ebn Mohammad, le professeur de lecture (qor'ânique), Chams ed-dîn, el Ayky (N, fol. 248 r°). — Ebn Katîr dit sous l'année 697 (797?) : «Chams ed-dîn, Mohammad ebn Abî Bakr ebn Mohammad, el Fârésy, connu sous le nom d'el Ayky, exerça à une certaine époque la charge de chaykh des chaykhs à Mesr. Il était resté auparavant comme professeur à la *Ghazzâliyeh*. Il mourut au village d'el Mezzeh, le 4 ramadân, et fut enterré au cimetière (*maqâber*) des Soûfys, à côté de ses confrères. Son service funèbre fut célébré à la khânqâh la *Somaysâtiyeh*» (N, fol. 124 r°-v°).

60 B n'en fait pas mention.

61 Il s'agit évidemment du même personnage (l'émir 'alâ ed-dîn Aydékin es-Sâléhy, qui avait été destitué des fonctions de *nâïb* de Halab), mort à Damas, âgé d'environ cinquante ans, en l'année 677 (1278). Cf. Quatremère, *Mamloûks*, I, 2e partie, 167. —

Ez-Zâher lui avait confié pendant quelque temps les fonctions de *nâïb* à Halab (N, fol. 248 v°). — Rif'at Bey dit que la khânqâh fut construite en 650.

[62] La khânqâh avait une fenêtre sur le chemin. — Ech-Chéhâby tirait ce nom de l'eunuque Chéhâb ed-dîn Rachîd le grand, es-Sâléhy (N, fol. 248 v°).

[63] Ed-Dahaby dit dans les *'ébar*, sous l'année 740 : « En radjab mourut à Damas le chaykh très vieux Nadjm ed-dîn ebn Barakât ebn Abî'l Fadl ebn el Qorachiyeh, el Ba'lbakky, le Soûfy, un des principaux Soûfys et des plus grands faqîrs Qâdérîtes. Il était âgé de quatre-vingt-dix ans et plus. Il avait été investi des fonctions de supérieur de la *Chebliyeh* et de l'*Asadiyeh*. Il mourut en radjab » (N, fol. 241 v° et 249 r°).

[64] 'omar ebn Ismâ'îl ebn Mas'oûd ebn Sa'd ebn Sa'îd ebn Abî'l Katâïb, le grand savant Rachîd ed-dîn er-Rab'y, el Fâréqy, châfé'ite, naquit l'année 598 et mourut l'année 687. Il fut professeur à la *Zâhériyeh* et auparavant à la *Nâsériyeh*. Il fut étranglé dans sa maison, à la *Zâhériyeh*, et on lui vola son or. L'assassin fut pendu à la porte de la *Zâhériyeh*. Le professeur qui lui succéda à la *Zâhériyeh* fut 'alâ ed-dîn, fils de la fille d'el A'azz (*Fawât el Wafayât*, II, 128).

H. Khal., qui cite Rachîd ed-dîn el Fâréqy (t. III, 339, et VI, 87), place sa mort en 689.

[65] *Khânqât et-tâhoûn.*

[66] Ed-Dahaby dit dans les *'ébar*, sous l'année 699 : « Et le chaykh Sa'îd el Kâsâny, el Farghâny, chaykh de la khânqâh *du Moulin* et élève d'es-Sadr el Qoûnawy. Il mourut en dou'l hedjdjeh, à l'âge de soixante-dix ans environ » (N, fol. 249 r°-v°).

H. Khal. fait mention (II, 86) du commentaire de la *Tâ'îyeh* d'ebn el Fâred par « es-Sa'îd Mohammad ebn Ahmad, el Farghâny, mort vers l'année 700 » (*Comm.* 16 septembre 1300).

[67] Terme de soûfisme. Cf. *Prolégomènes* d'ebn Khaldoûn, III, 99 n.

[68] Osâmah fait mention de sa visite à ce monastère durant son second séjour à Damas (1138-1144). Voir aussi pour la *Coupole des Paons*, *Ousâmah*, traduction de M. H. Derenbourg, p. 189, note.

[69] Ebn Chaddâd dit en parlant des mosquées situées à l'extérieur de Damas : « Il y en a une grande où se trouve le tombeau d'el malek Doqâq, dans une *coupole* connue sous le nom de *qoubbet et-tawâwis*, au *Charaf* supérieur » (N, fol. 249 v°).

[70] *Biographical dictionary*, I, 273-275.

[71] ʿabd El Bâset̲ commet ici une erreur, à moins que le copiste n'ait omis quelques lignes. D'après ebn K̲h̲allikân (I, 274), c'est Atsiz ebn Aûq qui, à cette date, s'était rendu maître de Damas; ce ne fut qu'en 471, le 11 rabîʿ 2[d] (21 octobre 1078), que Totoch lui enleva cette ville, après l'avoir fait arrêter et mettre à mort.

[72] Fils du sultan Malek Châh, fils d'Alb Arslân. Voir sa biographie dans *Biographical dictionary*, I, 251. Né en 474 (1081-1082), il mourut l'année 498 (1104).

[73] Cf. *Biographical dictionary*, I, 274.

[74] Je place entre parenthèses les mots évidemment omis par le copiste.

[75] Les Francs se rendirent maîtres d'Antioche dans le mois de djoumâda 1[er] de l'année 491 (avril-mai 1098).

[76] La nuit du (dimanche au) lundi 21 ḍou'l h̲edjdjeh de l'année 734 (22 août 1334) mourut ʿezz ed-dîn Moh̲ammad, fils du chayk̲h̲ Chams ad-dîn Moh̲ammad ebn Adam ebn Ibrâhîm, ed-Darbandy, mouaḍḍen de la grande-mosquée de Damas. La prière sur son corps fut faite à la porte de la grande-mosquée de Djarrâh̲ et il fut enterré au cimetière de *bâb es̲-s̲aghîr*. Il était un des mouaḍḍens les plus notables et le serviteur des S̲oûfys à la k̲h̲ânqâh *des Paons*, où il habitait (N, fol 249 v°-250 r°).

[77] Il mourut en rabîʿ 2[d] de l'année 845. Il était imâm à la k̲h̲ânqâh *des Paons*. Il succomba, après une longue maladie, le jour de jeudi 6 ou 7 du mois, à l'âge de quarante à cinquante ans et fut enterré au cimetière (*maqâber*) de *bâb el farâdîs* (N, fol. 250 r°).

C'est au 6 rabîʿ que correspond le jeudi = 24 août 1441; mais d'après le calendrier astronomique, le jeudi tomberait le 7 rabîʿ 2[d] et le 25 août.

[78] *Biographical dictionary*, I, 274.

[79] A la S̲âléh̲iyeh, sur la porte de la madraseh d'el ʿezzy, au pont *blanc*, on lit l'inscription suivante (n° 298 de ma collection) :

« Au nom de Dieu clément et miséricordieux! Ceci est ce qu'a « constitué en waqf et dont a fait l'aumône son Excellence (*el ma-* « *qarr el ʿâly*) le grand-émir el ʿezzy (ʿezz ed-dîn), qui a besoin de « Dieu, qu'il soit exalté! Aydomor ez̲-Z̲âhéry, en faveur des pauvres « et des malheureux, suivant ce qui a été écrit et expliqué dans « l'acte de waqf, dans le but de s'attirer les bonnes grâces de Dieu, « qu'il soit exalté! et d'obtenir *le salaire*. Et il a constitué en waqf, « pour ceux qui y vivent dans la retraite et ceux qui y arrivent, le

« sixième de la totalité du bas (rez-de-chaussée) et du haut de la « *qaysâriyeh* (située) en dehors de la porte de la grande-mosquée de « Damas la bien gardée. La porte méridionale est voisine de la mad- « raseh l'*Amîniyeh*, du côté occidental du marché aux armes. Font « également partie de ce waqf la totalité du khân (appelé) le khân « de *bâb el Djâbiyeh*, à côté d'el ʿarṣah, et qui fut connu ancienne- « ment sous le nom de khân ech-Chebly, et la portion (située) au « village de Sayâl (?), soit quatre vingt-quatrièmes, un dixième et un « demi-dixième de vingt-quatrième. Cela comme waqf éternel et im- « mobilisation inviolable jusqu'au jour de la résurrection. *Quiconque « donc l'altérera après l'avoir entendu,* » etc.

Cette inscription a été rectifiée d'après le texte que M. Max van Berchem a eu l'extrême obligeance de me communiquer. Ce savant ajoute que l'édifice qui la porte est sur la route de Damas à la Ṣâléḥiyeh, à gauche en montant, à côté du pont *blanc* qui passe sur la Ṭawrâ, un des bras du Barada.

Le nom du village (*Sayâl?*) reste douteux, les lettres dont il se compose ne portant aucun point diacritique.

[80] N écrit « la maison de ʿabd El Bâseṭ ».

[81] (Aqoûch) en-Nadjiby. — Comp. sur ces événements Quatremère, *Mamloûks*, I, 2ᵉ partie, 92-94.

[82] Comp. Quatremère, *Mamloûks*, I, 2ᵉ partie, 168-170.

[83] « *Mardj eṣ-Ṣoffar*, à Damas. » *Marâṣed.* — Voir aussi Quatremère, *Mamloûks*, I, 2ᵉ partie, 261.

[84] Khalîl. Il régna de 689 (1290) à 693 (1293). Son règne est rapporté dans Quatremère, *Mamloûks*, II. On trouve une biographie d'el malek el Achraf Ṣalâḥ ed-dîn Khalîl, fils d'el malek el Manṣoûr Qalâoûn, dans eṣ-Ṣaqqâʿy, fol. 33 vº.

[85] Sur le *qabâ* et la *takhfîfeh*, cf. Dozy, *Dictionnaire des vêtements arabes*, p. 160 et 352.

[86] Voir Quatremère, *Mamloûks*, I, 2ᵉ partie, 184, et eṣ-Ṣaqqâʿy, fol. 94 rº.

[87] Le sayyed Chams ed-dîn dit dans la *Suite* des *ʿébar*, sous l'année 649 : « Et le notaire (*ʿadl*) Bahâ ed-dîn Moḥammad, fils de l'imâm Chams ed-dîn Moḥammad ebn Abî'l fatḥ, el Baʿly, puis ed-Démachqy, ḥanbâlite. Il fut investi (de la rédaction) des contrats et des fonctions de chaykh de l'*Asadiyeh*. Il avait pour mère Sakîneh, fille du *ḥâfeẓ* Charaf ed-dîn el Yoûnîny. Il mourut à l'âge de soixante-dix ans environ. Il fut investi des fonctions de chaykh des *Qaṣṣâʿyn* » (N, fol. 250 vº).

[88] N dit qu'elle fut construite en l'année 761, au *Charaf* supérieur, dans le voisinage (de la khânqâh) *des Paons*, à l'extérieur de Damas. C'était, d'après el Asady, la maison de l'émir Balâṭ. — J'ai vu au dos de (blanc dans le ms.) de l'année 826 : La *Kodjodjâniyeh extra muros* est un waqf constitué par l'émir Ibrâhîm el Kodjodjâny dans le courant de l'année (7)44 (N, fol. 250 v°).

Le mot laissé en blanc dans le ms. devait avoir le sens de «procès-verbal ou relevé des waqfs existant en l'année 826».

[89] Une inscription qu'on lit entre la *Mawlawiyeh* et le Mardj, dans l'île *de la Source*, est ainsi conçue (n° 512 de ma collection) :

«...(a construit) cette khânqâh bénie le grand-émir Modjâhed «ed-dîn Ibrâhîm, que Dieu l'enveloppe de sa miséricorde! pour la «confrérie des Soûfys, sans qu'aucune des autres confréries y soit «associée, sous le règne de notre maître le sultan el malek en-Nâṣer «Salâḥ ed-dounya ou ed-dîn, celui qui brise les hérétiques, le sou-«tien des champions de la foi, Yoûsef, l'ami du Commandeur des «Croyants, que Dieu éternise son pouvoir et perpétue son auguste «règne! Sous la direction (بتولى?) de celui qui a besoin de Dieu, «Ḥeusâm ed-dîn ebn Abî 'aly.»

Il est à regretter que M. Max van Berchem ne possède pas le texte de cette inscription, qui semble avoir besoin d'être rectifiée.

El malek en-Nâṣer Salâḥ ed-dîn Yoûsef, fils d'el 'azîz, devient souverain de Ḥalab en 634 (1236), y ajoute Damas en 648; son royaume est détruit par les Tatars en 658 (1260).

[89 bis] Ebn Chaddâd, *Extraits* de M. Max van Berchem, écrit *émir djândâr*, leçon qui me paraît préférable. — Cf. sur ce terme Quatremère, *Mamloûks*, I, 14, et S. de Sacy, *Chrestomathie*, II, 178.

[90] Au rapport d'ebn 'asâker, en l'année 650 el Modjâhed Ibrâhîm ouvrit le lieu (*makân*) qu'il avait reconstruit au *Charaf* méridional et en fit une khânqâh pour les Soûfys; il y en établit vingt. Il était malade et mourut en rabî' 1er de cette même année. Son nom entier est Ibrâhîm ebn Aranbâ, l'émir Modjâhed ed-dîn, émir trésorier (*sic*) d'el malek es-Sâleḥ Nadjm ed-dîn Ayyoûb (N, fol. 250 v°). — Rif'at Bey : «En face de l'hippodrome *vert*, dans le voisinage de l'arsenal militaire, au *Charaf* supérieur.»

[91] Le copiste a écrit تولى; c'est évidemment نزل qu'il faut lire.

[92] Ebn Katîr dit dans sa *Chronique*, sous l'année 646 : «'aly ebn 'aly ebn Esfendyâr, Nadjm ed-dîn, le prédicateur à la grande-mosquée, les jours de samedi, durant les trois mois, était supérieur de la khânqâh la *Modjâhédiyeh*, où il mourut cette année. Son aïeul

rédigeait la correspondance pour le khalife en-Nâṣer. Cette famille était originaire de Boûchandj.» Ṣalâḥ ed-dîn eṣ-Ṣafady s'exprime ainsi : «'aly ebn Esfendyâr ebn el Mowaffeq ebn Abî 'aly, le savant, le prédicateur, Nadjm ed-dîn Abou 'ysa, el Baghdâdy, naquit l'année 610 et mourut l'année 676. Il fut enterré au cimetière (*maqâber*) des Ṣoûfys» (N, fol. 251 r°).

«*Boûchandj*, petite ville agréable et fortifiée, dans un wâdy plein d'arbres. Située à 10 parasanges d'Hérât, elle en constitue un des districts.» *Marâṣed.*

[93] El Berzâly rapporte dans sa *Chronique*, sous l'année 736 : «Le jour de mercredi 10 ḍou'l qa'deh, mourut le chaykh, le *ḥâfeẓ* Chéhâb ed-dîn Moḥammad ebn Tâdj ed-dîn 'aly ebn Abî Bakr, er-Raqqy, connu sous le nom d'ebn el Moqaddamiyeh, sur la route du noble Ḥedjâz, au Wâdy'l akhḍar. La nouvelle de sa mort parvint à Damas au milieu de ḍou'l ḥedjdjeh. Il était le supérieur de la khânqâh la *Modjâhédiyeh*, en dehors de Damas. Il tenait des *mî'âd* de tradition à la grande-mosquée, au djâme' es-Sayfy et en d'autres lieux» (N, fol. 251 r°).

[94] On l'appelle aussi la *Nadjibiyeh extra muros* et la khânqâh du Château (*el qaṣr*), parce qu'elle se trouve dans son quartier (N, fol. 251 r°).

[95] Voir chapitre VI.

[96] Parmi ceux qui y exercèrent la charge de supérieur fut 'aly ebn Modjâhed, 'alâ ed-dîn el Madjdaly. Il vint à Jérusalem où il resta assidûment auprès d'et-Taqy el Qalqachandy, puis à Damas et ensuite à Meṣr en l'année (6,80 (*sic*). De retour à Damas, il tint un *taṣdîr* à la grande-mosquée, donna des leçons et devint l'ami intime du qâdy Sary ed-dîn, qui ajouta à ses fonctions celle de qâdy d'el Madjdal. Puis un différend étant survenu entre eux, toutes ses charges lui furent enlevées. Il paya ensuite une somme pour les ravoir et fut investi, à la fin, des fonctions de supérieur de la *Nadjibiyeh*, qu'il habita. Il mourut en ramaḍân de l'année 774 (N, folio 252 r°).

[97] Je lis أكْرَ, à la 4e forme de كَرَ, bien qu'elle ne soit pas donnée par le dictionnaire. Toutefois il faut peut-être lire simplement ركب comme dans N. — Il s'agit de l'émir Chams ed-dîn Sonqor el Achqar eṣ-Ṣâléḥy en-Nadjmy. Il se révolta à Damas contre el Manṣoûr Qalâoûn; le 24 ḍou'l ḥedjdjeh de l'année 678, il se fit proclamer sultan et prit le titre de *el malek el Kâmel.* Cf. Quatremère,

Mamloûks, II, 17 et suiv. — Es-Saqqâ'y (fol. 40 v°) donne la biographie de cet émir : « Il était du nombre des mamloûks Bahrîtes qui se séparèrent d'el malek el Mo'ezz le Turkoman, par jalousie. Puis lorsque ce prince conçut des soupçons sur eux, ils eurent peur de lui et se rendirent à Damas pour se mettre au service d'el malek en-Nâser Yoûsef, auquel ils vantèrent les avantages de la prise de possession de l'Égypte. En-Nâser, qui avait dans les commencements fait cette expédition, d'où il était revenu en pleine déroute, les ayant renvoyés d'un jour à l'autre, ils partirent pour se rendre auprès d'el malek el Moghît, seigneur d'el Karak. S'étant mis d'accord, ils se dirigèrent vers el malek en-Nâser, qui les rencontra dans le Ghaûr et les défit. Ils reprirent alors la route d'el Karak, poursuivis par el malek en-Nâser. Ce prince campa à l'étang de Zîza, à proximité de cette ville. Après de longues négociations entre lui et le seigneur d'el Karak, la paix fut conclue à la condition que ce dernier livrerait à el malek en-Nâser tous les Bahrîtes. Ils lui furent amenés et il les dispersa parmi les troupes, dans les châteaux forts de la province de Halab. Parmi eux se trouvait l'émir Chams ed-dîn Sonqor el Achqar. Lorsque Houlâwoû (Hoûlâgoû) se rendit maître de Halab et de son territoire en l'année 658, il les en fit sortir, les traita avec bonté et les prit avec lui. Sonqor el Achqar se maria avec une Tatâre, eut des enfants et demeura au milieu de ce peuple jusqu'à la mort d'Hoûlâwoû en l'année 663. Le fils de ce prince, Abagha, régna jusqu'en l'année 666, époque du règne d'ez-Zâher (Baybars). El malek ez-Zâher détenait le fils du seigneur de Sîs, que son père avait maintes fois envoyé demander, en offrant pour sa rançon des forteresses dont il s'était emparé : Baghrâs, Darbasâk, Bahasna, etc. El malek ez-Zâher lui fit demander d'employer un stratagème pour lui amener Sonqor el Achqar de chez les Tatars, avec promesse de lui remettre son fils aussitôt que l'émir serait arrivé et il lui expédia, porteur de sommes d'or, l'émir 'alam ed-dîn Sultân, *khochdâch* (camarade) d'el malek ez-Zâher et de Sonqor el Achqar, pour s'aboucher avec ce dernier et lui vanter les avantages de son retour. Une grande amitié existait entre Sonqor et el malek ez-Zâher et entraînait pour le prince l'obligation de s'occuper du captif. A l'arrivée de 'alâm ed-dîn, le seigneur de Sîs se mit en route pour gagner le camp (*ordoû*) d'Abagha, emportant des présents et accompagné dudit 'alam ed-dîn qui changea de costume et prit l'apparence d'un des pages du roi. Ils arrivèrent. Le seigneur de Sîs, dans l'entretien qu'il eut avec Abagha, se plaignit

du chagrin que lui causait l'absence de son fils, ajoutant qu'il allait livrer les forteresses dont il vient d'être fait mention, comme rançon de son fils. Il ne parla pas de Sonqor el Achqar. Abagha lui répondit: « Fais ce qui te semble bon. » 'alam ed-dîn Sultân se rendit auprès de Sonqor el Achqar et décida avec lui sa fuite en leur compagnie. Ils l'emmenèrent donc et retournèrent jusqu'à ce qu'ils arrivèrent. El malek ez-Zâher, qui était à Damas, fut informé de leur retour. Il envoya chercher à Mesr, en l'année 666, le fils du seigneur de Sîs et le fit conduire auprès de son père, après l'avoir comblé de bienfaits. Son père le reçut et remit Sonqor el Achqar ainsi que les forteresses à l'exception de Bahasna. Quand l'émir fut à proximité, el malek ez-Zâher sortit à sa rencontre jusqu'à el Qotayyéfeh; il manifesta sa joie de le revoir et lui donna le traitement (*khobz*) de cent cavaliers à Mesr (*Mamloûks*, I, 2ᵉ partie, 54, 56). Sonqor el Achqar continua d'être attaché à la personne d'ez-Zâher jusqu'à la mort de ce prince, dont le fils régna jusqu'à une époque voisine de l'avènement au trône d'el malek el Mansoûr Qalâoûn. Il établit l'émir Chams ed-dîn en qualité de *nâïb* en Syrie, dans le courant de l'année 678. Quand, en ladite année, el malek el Mansoûr se fut rendu maître du pouvoir à Mesr, Sonqor el Achqar réunit des troupes et exerça la souveraineté pendant cinquante jours, jusqu'au milieu de safar de l'année 679. Il reçut le titre honorifique d'el malek el Kâmel. El malek el Mansoûr envoya des troupes sous la conduite des grands-émirs de Mesr. On en vint aux mains. Sonqor tint ferme, mais fut vaincu. Il entraîna à sa suite un groupe d'émirs et, à la fin, entra dans la citadelle de Sahyoûn. Il répartit les émirs dans les citadelles et s'empara de Sahyoûn, de Borzayah, de Balâtonos, de Chayzar, de Fâmyeh (Apamée), d'ech-Choghr et Bakâs, et d'Antioche. Il conserva ces places jusqu'à l'arrivée, en l'année 680, de Mankoûdémir et de l'armée des Tatars sur le territoire de Hems, et à la venue d'el malek el Mansoûr marchant à leur rencontre. Sonqor el Achqar et les émirs s'étant présentés, el malek el Mansoûr leur fit des serments. L'ennemi fut mis en déroute. Le lendemain de la bataille, comme Sonqor el Achqar était assis avec el Mansoûr: « Ô Chams ed-dîn, lui dit-il, toi, les gens t'aiment, et moi, Dieu m'aime. » S'étant aperçu d'un changement sur la figure du prince, il se leva, prit en hâte congé de lui et retourna à Sahyoûn. El malek el Mansoûr avait envie, en effet, de se saisir de lui: il envoya contre lui l'émir Heusâm ed-dîn Torontây avec l'armée d'Égypte et l'émir Heu-

sâm ed-dîn Lâdjîn avec celle de Syrie. Ils l'assiégèrent jusqu'à ce que, Tarantây lui ayant juré qu'il ne lui serait fait aucun mal et qu'il recevrait un apanage (*khobz*) de trois cents cavaliers, il partit pour Mesr, où il demeura jusqu'à son emprisonnement sous le règne d'el Achraf (Khalîl). On le sortit mort de sa prison en l'année 692; quelqu'un a dit qu'il avait été étranglé.»

«*Zizâ*, grand village d'el Balqâ, où campent les pèlerins et où se trouve un grand étang.» *Marâsed.* — Cf. Quatremère, *Mamloûks*, I, 83 et 250.

«*El Qotayyéfeh*, village situé près du col de l'Aigle pour celui qui se dirige vers Damas (en venant) du côté de Hems.» *Marâsed.*

97 bis «*La Rahbah de Damas*, un de ses villages.» *Marâsed.*

98 Comp. Quatremère, *Mamloûks*, II, 23 et, pour son règne, *ibid.*, II, 40-125. — Sa biographie est ainsi donnée par es-Saqqâ'y (fol. 61 v°) : «El malek el Mansoûr Heusâm ed-dîn Ladjîn el Mansoûry était connu sous le nom de Lâdjîn le tout petit (الصغير). Au commencement de son règne, en l'année 678, el malek el Mansoûr Qalâoûn l'envoya à Damas comme *nâïb* de la citadelle de cette ville. L'émir Chams ed-dîn Sonqor el Achqar était alors *nâïb* de la Syrie. Quand il résolut de s'emparer de la souveraineté, il emprisonna ledit Heusâm ed-dîn dans la citadelle, où il resta cinquante jours, le temps que dura le règne de Sonqor.

«Lâdjîn demeura investi des fonctions de *nâïb* de la Syrie, menant une conduite irréprochable, jusqu'à la fin du règne d'el Mansoûr. Au commencement de celui d'el Achraf, en l'année 690, les dispositions du nouveau sultan changèrent à son égard et il le remplaça en Syrie par l'émir 'alam ed-dîn ech-Chodjâ'y. Puis il le nomma *émir sélâh*. A la fin, el malek el Achraf fut tué en moharram de l'année 693; Heusâm ed-dîn se cacha et el 'âdel Ketboghâ s'empara du trône. Heusâm ed-dîn reparut alors. Ketboghâ l'approcha de sa personne et le nomma son *nâïb*. Mais il l'assaillit, tua ses mamloûks et l'obligea à résider à Sarkhad, puis à Hamâh. Lâdjîn envoya el malek en-Nâser à el Karak et établit Mankoûdémir en qualité de *nâïb*. Celui-ci lui fit approuver le plan de se débarrasser des grands-émirs, jusqu'à ce qu'enfin son administration devint détestable et amena la fuite de Qandjaq, de Bektimour le *sélâhdâr* et d'autres auprès de Qâzân, l'invasion du sultan mongol et les désastres dont furent victimes les armées égyptiennes et les habitants de la Syrie. Les choses en vinrent au point que (les émirs) assail-

lirent Heusâm ed-dîn et le tuèrent dans la citadelle de Meṣr; puis ce fut le tour de Mankoûdémir, son *nâïb*. Ces événements eurent lieu en rabî' 2[d] de l'année 698. Leurs meurtriers furent aussi mis à mort sans retard.»

99 Cf. sur ces événements Quatremère, *Mamloûks*, II, 22-23, sous l'année 679.

100 B écrit بناحية; N بنواحى. Rif'ât Bey dit: «à *bâb el barid*». — D'après ebn Chaddâd, *Extraits* de M. Max van Berchem, cette khânqâh, située dans la rue de la Petite chatte (*darb Qoṯayṯah*), était appelée la khânqâh du chaykh Ṣadr ed-dîn el Bakry, le *moḥtaseb*.

101 Voir chap. III, n. 172.

102 Il faut lire Sayf el islâm (*Ṯoghtakin*).

103 En traversant la porte de la victoire (*bâb en naṣr*). Voir *Biographical dictionary*, I, 246.

104 Notre texte porte ici ثم توفى (sic) سنة ٨٩ و نقل الى. Il faut supprimer تو et la conjonction و.

105 Ebn Khallikân l'appelle Djamâl ed-dauleh el Modjâhed et N (d'après ebn Kaṯîr) Kamâl ed-dauleh. — Soupçonné de relations coupables avec la femme d'un émir, il fut pris et châtré par le mari (*Biographical dictionary*, I, 243).

106 *Biographical dictionary*, I, 245.

107 Elle est omise dans B.

108 Châḍy est un nom persan qui signifie «joyeux» (N, folio 252 v°).

109 Voir sa biographie dans *Biographical dictionary*, I, 86-89: «Abou't-Ṯâher Aḥmad ebn Moḥammad ebn Ibrâhîm Sélafah naquit à Iṣbahân vers l'an 472 ou en 478 et mourut à Alexandrie la nuit du (jeudi au) vendredi 5 rabî' 2[d] de l'année 576 (29 août 1180). Ce *ḥâfeẓ* tirait son nom es-Sélafy de celui de son grand-père Ibrahîm Sélafah.»

110 N écrit Abî Sa'd.

111 متشرعا. La 5[e] forme de شرع ne se trouve pas dans le dictionnaire.

112 La *Ḥamâsah*, anthologie de vers tirés des poètes arabes, par Abou Tammâm Ḥabîb ebn Aws eṯ-Ṯâ'ÿ, mort l'année 231 (*Comm.* 7 septembre 845). H. Khal., III, 113.

113 B porte رقيق القلب عزيز الدمعة. N dit au contraire سريع الدمعة «à la larme prompte».

[114] Ebn Batoûtah (I, 211) fait mention d'une *porte de fer*, en face de la *Maqsoûrah;* c'est par là que sortait Mo'âwyah. — À *bâb el hadîd* fut brûlé, en 523, le corps du vizir el Mazdaqâny (*Hist. or. des Crois.*, III, 567).

[115] N dit que ce fut le jour de lundi 11 safar, quand arrivèrent les pèlerins du Hedjâz, parmi lesquels se trouvait le fils de son frère, Sayf el islâm, seigneur de l'Yaman. Il sortit à leur rencontre et retourna à la citadelle (fol. 255 v°).

[116] N porte « de l'agitation de la veille ».

[117] Le premier qui dirigea la prière à la *Kallâseh*, après sa reconstruction par Saladin en 575, fut Abou Dja'far Ahmad el Qortoby. Les fonctions d'imâm continuèrent à rester en sa possession et en celle de ses fils jusqu'à l'année 643, époque à laquelle ils s'éteignirent sans laisser de postérité (N, fol. 132 v°).

[118] Dyâ ed-dîn 'abd El Malek ebn Yâsîn, ed-Dawla'y, khatîb de la grande-mosquée de Damas, mourut en 598. Voy. Aboû'l mahâsen, ms. ar. de la Bibl. nat., n° 661 ('abd El-Lâtîf, de Sacy, 488, n. 79).

[119] Ebn Batoûtah l'appelle (I, 226) la mosquée *des pieds*. Il dit que c'est un des *machhad* de Damas célèbres par leur sainteté et qu'elle est située au midi de la ville, à la distance de 2 milles, à côté de la principale route (*et-tarîq el a'zam*) qui conduit au noble Hedjâz, à Jérusalem et en Égypte... Quant à la dénomination qu'elle porte, elle la doit à des pieds dont l'empreinte est tracée dans une pierre qui s'y trouve; et l'on dit que ce sont les marques des pieds de Moïse.

[120] Comme dans le *Kétâb er-rawdatayn*, 2e partie, 224. — N dit « la nuit », c'est-à-dire la nuit qui précéda la fête de la rupture du jeûne.

[121] Ebn Khallikân (*Hist. or. des Crois.*, III, 427) l'appelle ez-Zâfer, dit *el Mochammer;* il portait le nom de Mozaffer ed-dîn et les surnoms d'Abou'd-dawâm et d'Abou'l 'abbâs el Khedr; il naquit au Caire le 5 cha'bân 568 (22 mars 1173) de la même mère qu'el Afdal et mourut à Harrân en djoumâda 1er 627 (mars-avril 1230).

[122] En safar de l'année 825 (*sic*), dit el Asady; il lisait éloquemment et très bien les *mi'âd;* il fut investi de la charge d'imâm de la *Borâqiyeh* (située) auprès de la grande-mosquée de Tenkez et où il habitait. Après l'année (8)94 (*sic*), il partit pour Mesr, où il demeura, jouissant de revenus qui le faisaient vivre. J'ai appris qu'il

était mort en Égypte le vendredi, jour de 'arafah, et je pense qu'il avait dépassé les soixante-dix ans (N, fol. 256-v°-257 r°).

[123] Le qâdy Nâṣer ed-dîn Moḥammad el Ḥamawy, le ḥanafite, connu sous le nom d'ebn el-Loboûdy, vint à Damas et s'assit comme *châhed* (témoin) au centre (*markaz*) de *bâb el faradj*. Quand le trône échut à el Mou'ayyad, il partit pour Meṣr et y exerça la charge de substitut de la justice, dans la rue (*ḥârah*) du qâdy Nâṣer ed-dîn el Bârézy. Il vint ensuite à Damas. Il avait un *taṣdir* dans la grande-mosquée. Il mourut le jour de jeudi 18 du mois (*sic*) et fut enterré à *bâb el farâdis*. Il avait dépassé les soixante-dix ans ou s'en était approché (N, fol. 257 r°).

[124] A l'ouest, d'après N. — Au nord, suivant Rif'at Bey.

[125] Au lieu de «au sud», N porte «dans la rue» (*sekkeh*).

[126] Chapitre IV. — Le chaykh Chams ed-dîn Moḥammad, le ḥanafite, connu sous le nom d'ebn 'azîz, le prédicateur, professa à la *Mo'azzamiyeh* et à la *'aziziyeh* et fut nommé supérieur de l'*Yoûnésiyeh*. Après la guerre, il se trouva réduit à la pauvreté. Il mourut au village de Kotaybeh, waqf de la madraseh la *'aziziyeh*, et arriva mort à celle-ci le jour de jeudi 6 djoumâda 2^d de l'année 819 (N, fol. 166 r°).

[127] Taqy ed-dîn, fils du qâdy de Chohbeh, dit sous le mois de rabî' 1er de l'année 830 : «Il fut pendant quelque temps imâm à la grande-mosquée d'Yalboghâ et nommé aux fonctions de chaykh de la khânqâh l'*Yoûnésiyeh*. Il avait un *taṣdîr* à la grande-mosquée omayyade. Il mourut la nuit du (dimanche au) lundi 14 du mois, à l'âge d'environ soixante-dix ans, et laissa deux fils qui n'étaient bons à rien et qui furent confirmés dans la plupart de ses emplois. *Il n'y a de force qu'en Dieu!*» (N, fol. 257 v°).

[128] On lit dans ebn Baṭoûṭah, I, 210 : «Il y avait à droite en sortant de *bâb en-naṭafâniyn*, porte septentrionale de la mosquée omayyade, une khânqâh (couvent) appelée *ech-Chamî'âniyeh*. On dit que c'était d'abord l'hôtel de 'omar, fils de 'abd El 'azîz.»

(La suite au prochain cahier.)

QUELQUES MOTS D'ASTROLOGIE TALMUDIQUE

PAR

M. S. KARPPE.

Le Talmud Sabbath, 156 *a*, s'exprime ainsi :

לא מזל יום גורם אלא מזל שער גורם האי מאן דבחמה.... האי מאן דבכוכב נוגה יהי גבר עתיר וזנאי מ״ט משום דאיתיליד ביה נורא האי מאן דבכוכב יהי גבר נהיר וחכם משום דספרא דחמה הוא האי מאן דבלבנה..... האי מאן דבשבתאי יהי גבר מחשבתין בטלין ואית דאמר כל דמחשבין עלויה בטלין האי מאן דבצדק יהי גבר צדקן..... האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא.

Ce ne sont pas les différents jours, mais les différentes heures du jour qui sont sous l'influence des astres.

Celui qui naît à l'heure de חמה .....

Celui qui naît à l'heure de נוגה sera un homme riche et voluptueux parce qu'avec cet astre naît la lumière.

Celui qui naît à l'heure de כוכב sera un homme de mémoire et de science parce que cet astre est le scribe de חמה.

Celui qui naît à l'heure de לבנה .....

Celui qui naît à l'heure de שבתאי sera un homme dont les plans seront déjoués ; d'autres disent tous les plans dirigés contre lui seront déjoués.

Celui qui naît à l'heure de צדק sera un homme juste.....
Celui qui naît à l'heure de מאדים sera un homme sanguinaire.

Nous laisserons de côté ce qui concerne חמה (la chaude, le soleil) et לבנה (la blanche, la lune) dont les attributions astrologiques n'ont rien qui nous intéresse ici et nous aborderons les cinq planètes dans l'ordre où les présente le Talmud, ordre sur lequel nous aurons à revenir.

נוגה, d'après l'opinion traditionnelle, est la planète Vénus. Cette opinion est justifiée d'abord par l'étymologie נגה « être brillant, être éclatant », et par l'interprétation que donne le Talmud qu'avec cet astre naît la lumière. Vénus, en effet, accompagne toujours ou le lever ou le coucher du soleil. Elle est absolument héliaque ou absolument anti-héliaque. Le Talmud ne semble considérer au premier abord que la Vénus matinale. Nous verrons qu'il en est autrement.

Les Chaldéens avaient très bien observé la marche de Vénus. III, R. 57, décrit cette marche et repousse victorieusement le dédain qu'on a parfois pour la science chaldéenne. Mais ce point nous écarterait de notre sujet. (Voir *Cosmol.* de Jensen, 1[re] carte à la fin du volume.)

III, R. 53, n° 2, l. 34, 35, 36, 37, nous présente le texte suivant :

34 Dilbat ina šamaš aṣi Ištar Agane.....
35 Dilbat ina šamaš šulmi Ištar Uruk.....
36 Dilbat ina šamaš aṣi Ištar Kakkabe.....

IMPRIMERIE NATIONALE.

Vénus au lever du soleil est Ištar d'Agane.....
Vénus au coucher du soleil est Ištar d'Erech.....
Vénus au lever du soleil est Ištar parmi les étoiles.....

Voir aussi II, R. 49, 11 *a-b*. Dilbat=Ištar. Chez les Mandéens, עסתרא est également le nom de la planète Vénus et, d'après Bar-Baḥlul, chez les Araméens, ܐܣܬܪܐ; chez les Grecs, « étoile de » Ἀφροδίτη.

Nous pouvons de la sorte nous rendre un compte exact de l'influence que le Talmud attribue à Vénus. Vénus rend l'homme riche et voluptueux, parce que Vénus est l'astre d'Ištar, et Ištar est la déesse de la fécondité et de la joie.

A vrai dire, les Chaldéens-Assyriens personnifiaient dans Ištar plusieurs conceptions. III, R. 53, l. 30, 31, distingue une Ištar mâle, c'est-à-dire avec des qualités d'homme, et une Ištar avec des qualités de femme. La première se révèle dans la planète Vénus matinale qui annonce la lumière du jour et les travaux du jour, la chasse des fauves et cette autre chasse qui se nomme la guerre. Cette Ištar est « belit taḥazi » (maîtresse de la bataille), « mušarriḥat ḳablite » (celle qui ordonne les rangs), « imat ḳabli » (l'épouvante de la mêlée), « ana epeš ḳabli u taḥazi libbaša ublana » (à entreprendre la lutte et le combat son cœur la porte). Elle est armée d'un arc et de deux carquois; elle est « gišartu » (la forte), « daliḥat tamâti » (celle qui agite les mers), « munaridat ḥaršani » (celle qui foule les forêts), « kašitti ilani »

(archer des dieux). Elle avait son culte à Arbèles pour l'Assyrie, et à Agane et Larsa pour la Babylonie. (Voir Ašurnaṣirapal Anu, col. I, l. 38; III, R. 53, n° 2 rev., l. 32, 32; I, R. 69, col. II, l. 48, et col. III, 25, 29, 36, 49; II, R. 49, 12; V, R. 46, 23 *a-b*.)

L'autre Ištar se manifeste dans Vénus vespérale, qui annonce la nuit, le repos et la joie. Cette Ištar est appelée « mère des dieux et des hommes, la féconde, la voluptueuse ». C'est ainsi qu'elle apparaît dans la légende du déluge (col. III, l. 9), comme « ṭabat rigma » (la déesse à la belle voix); c'est ainsi que dans cette même légende, elle, déesse de la vie, se plaint amèrement de la fureur des dieux.

Col. III, 10, 14 : « umu ullu ana ṭiṭi lu-iturma anakumma ulladanišu aiama ».

(Les jours passés [l'humanité première] sont retournés à l'argile).

(Ce que j'ai enfanté, où est-ce?).

Si le mythe de la descente d'Ištar a d'autres sens que l'état mutilé du texte nous cache jusqu'à nouvel ordre, il a en tout cas celui de présenter Ištar comme la grand'mère nourricière, « alma mater ». Elle disparue sous terre et frappée de maladie, dans la demeure d'Allat, tout languit et se meurt, et ce n'est que sa guérison et son retour qui rendent à la nature la vie. Peut-être le mythe a-t-il voulu marquer la force productrice du sol, force invisible en hiver, en quelque sorte enchaînée sous terre et qui bientôt comme délivrée monte à la lumière en mois-

son de fleurs et de fruits. Ce qui semble le confirmer c'est qu'Ištar apparaît dans cette légende même et ailleurs comme la fille de Sin, le dieu des mois, des saisons, des moissons, « inbu ša ramanišu ibbanu » (le fruit qui croît de ses propres forces). (IV, R. 9, 23 *a;* voir aussi IV, R. 32, 2-3 *b*, et III, R. 52, 45 *b*.) Fruit cosmique, symbole des fruits terrestres et par conséquent, sous certains rapports, une autre incarnation de la puissance productive du sol.

Cette Ištar avait son culte à Uruk pour la Babylonie, et à Ninive (et Ašur?) pour l'Assyrie. (Voir I, R. 65, col. II, l. 50; voir Prisme Tglpileser, col. IV, 36.)

Quoi qu'il en soit, c'est cette Ištar que le texte talmudique a en vue. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est qu'il considère la Vénus matinale avec les attributions de l'Ištar vespérale. Avec elle naît la lumière, ce qui appartient à l'astre du matin, et avec elle naît l'instinct de la richesse et du plaisir, ce qui appartient à la Vénus Ištar du soir. Les deux éléments sont combinés ou plutôt le caractère guerrier de la déesse s'est entièrement effacé et l'Ištar mâle, rude, destructrice, amie des combats, a cédé toute la place à l'Ištar femelle, douce, féconde, amie de la vie et de la joie. C'est exclusivement cette dernière Ištar qui s'est transmise aux Phéniciens, aux Sabéens, à toute l'Asie occidentale, à l'Asie Mineure et enfin à la Grèce. Ici les flèches guerrières se sont métamorphosées en traits d'amour et ont passé avec l'arc aux mains de Cupidon.

Cependant, même en Chaldée et en Assyrie, les deux Ištar n'étaient pas tellement distinctes. Ainsi l'Ištar d'Arbèles abritait dans son temple une espèce d'école de prophètes ou de « vates » que les rois Senacherib et Ašurbanipal ne manquent pas de consulter avant chaque expédition importante, et qui, au nom de la déesse, encourageaient toutes les guerres et toutes les atrocités. Cette Ištar apparaît (III, R. 16, n° 4, col. V, l. 26-77) comme un foudre de guerre, donne l'ordre de l'expédition, fait marcher l'épouvante devant elle, encourage les troupes par un songe. (Voir aussi v, R. 1-10; Rassam-Cyl., col. V, l. 29, 63, 71, 100.) Eh bien! cette même Ištar apparaît, ligne 57, comme une mère qui a « gardé le roi dans son tendre sein maternel » (ina kirimmiša ṭabi tahṣinkaına). Après lui avoir promis la victoire, elle-même recommande de ne pas s'exposer en personne et de se réjouir (l. 65-66 : « akul akalušiti kurunnu ningutu šukun nuid iluti » [mange et bois et festoie et honore ma divinité]). Ainsi dans le même passage elle apparaît à la fois comme une virago fougueuse, armée jusqu'aux dents, des menaces terribles sur les lèvres, et une tendre Vénus qu'on honore en faisant bonne chère et en se livrant aux réjouissances.

Ce qui complique encore cette figure c'est qu'on lui donne pour père tantôt Anu, tantôt Ašur, tantôt Sin; elle est à la fois la sœur et l'épouse de Samaš. (Voir Ašurbanipal, Smith, 121 f.) Son nom apparaît ailleurs avec le sens de déesse en général dans l'ex-

pression « ilâni u ištarâti », de sorte que les Chaldéens n'étaient peut-être plus eux-mêmes fixés sur sa nature et qu'il est arrivé pour elle comme pour tous les dieux, que la conception antique n'a pas été évincée par les conceptions nouvelles, et que les temps les ont juxtaposées plutôt que fondues ensemble. En tout cas, pour nous l'obscurité est grande.

S'il faut conclure, je crois que l'Ištar de Ninive et l'Ištar d'Arbèles ne sont que deux formes et comme un dédoublement de la même divinité. A côté de cette Ištar et en dehors d'elle, l'Ištar d'Agane, fille de Sin, sœur et épouse de Samaš, appartient à un tout autre cycle mythique; la première serait plutôt assyrienne et digne en tout point de l'esprit plus rude de l'Assyrie; la seconde serait chaldéenne et plus conforme à l'esprit cultivé, raffiné de la Chaldée. Quand la civilisation chaldéenne conquit l'Assyrie et « Chaldæa victa cepit ferum victorem », l'Assyrie, sans adopter les divinités propres au panthéon chaldéen, admit insensiblement quelque chose de son esprit, et un vent plus tiède souffla dans l'âpre mythologie du Nord.

כוכב « étoile » (sans épithète). Les planètes qui suivent ayant des noms tels que leur identification ne fait pas de doute, il ne reste pour כוכב que la planète Mercure. L'influence de Mercure est donc, d'après le Talmud, la mémoire et la science; et cela, ajoute-t-il, parce que Mercure est le scribe du soleil.

Raši, le commentateur, interprète le texte talmudique ainsi :

לכתוב דרך הילוכו ותקיפתו ומצי אצלו תמיד

« Mercure trace la voie du soleil et sa révolution ; il se trouve toujours avec lui. » L'interprétation de Raši repose sur une tradition qui remonte aux Chaldéens et qu'on trouve (III, R. 57-57 *a*) où, parmi les sept paires d'étoiles appelées « maši », on place ensemble Nabu et Sarru. Or Sarru le roi = Marduk ou soleil (voir V, R. 46, 8 *a-b*) et Nabu représente Mercure comme nous allons le voir (voir aussi V, R. 46, 30 *a*).

Or sur quoi est fondée cette donnée que Mercure est toujours auprès du soleil ? Sur l'observation. Les Chaldéens, on l'a dit, tout en ayant pour but unique l'astrologie, ont fait par surcroît de l'astronomie. Comme les alchimistes ont été des chimistes, les astrologues ont été des astronomes. Ils ont vu et souvent bien vu. Ils ont énoncé un certain nombre d'observations et même de lois qui sont ce que l'antiquité a fourni de plus exact sur ce sujet, et que la science moderne ratifie. Pour ne considérer que ce qui nous regarde ici, ils ont nettement distingué les cinq planètes (Uranus et Neptune leur étaient inconnues), des étoiles et entre elles. Si nous faisons abstraction d'une prétendue planète nouvelle baptisée du nom de Vulcain et qui serait intra-mercurielle par rapport au soleil, mais qui est encore dans le domaine des conjectures, Mercure est bien la pla-

nète la plus rapprochée du soleil. A une distance de 14 millions de lieues seulement et opérant sa révolution autour de lui en quatre-vingt-huit jours, il a une orbite de beaucoup inférieure à celle de la terre. A son périhélie, il se rapproche à près de 11 millions de lieues. Il n'est jamais en retard de plus de deux heures sur le soleil, de sorte qu'aux jours mêmes où il est le plus éloigné il se perd dans la lumière du crépuscule et à la nuit il est trop bas pour être bien observé. Il est donc bien auprès du soleil couchant. Mais de même qu'il se perd dans le soleil à l'Occident, son mouvement rapide lui permet de précéder le soleil à l'Orient et il se montre ainsi tantôt astre du soir, tantôt astre du matin, mais toujours en quelque sorte associé au soleil. C'est cette poursuite après le soleil, ce caractère fuyant, insaisissable, et cette double manifestation qui expliquent les différentes appellations que les Chaldéens lui ont données :

Sanamma « le changeant » (II, R. 49, n° 3, 37);

Ṣarru « le rebelle », soit parce qu'il fuit, soit parce qu'il est rebelle à tout calcul (II, R. 49, 35);

Kakkabu la minati « étoile incalculable » (K. 4195);

Našru « aigle » (K. 4195);

Lumnu « méchant », allusion à sa fuite, semblable à celle d'un malfaiteur (K. 4195);

Numea « l'absent » (II, R. 49, 33);

Ḫabbatum « le voleur » (II, R. 49, 34);

Ul nimma « étoile d'Elam », c'est-à-dire de l'Est ou Mercure matinal.

Ce déplacement rapide et les surnoms qui s'y sont attachés expliquent-ils pourquoi les Grecs ont fait de Mercure le dieu des voyageurs, des commerçants et des voleurs?

Ce qui précède explique déjà, dans une certaine mesure, pourquoi le Talmud appelle Mercure « le scribe du soleil » et pourquoi il lui accorde une influence sur la mémoire et la science. Mais il y a plus. Il résulte de III, R. 53, 38 *b*, et IV, R. 27, 23-24 *a* que Mercure est l'astre-représentant du dieu Nabu. Ce qui le confirme, ce sont les noms que la planète porte ailleurs, chez les Araméens, ܢܒܘ; chez les Mandéens, ענבו; chez les Grecs, Ἑρμῆς. Or Nabu est bien le dieu sage, « le grand scribe » (tupšar gimri [Sargon, cylindre, l. 59]), « l'omniscient ». Il est « igigallu » (celui qui a l'œil ouvert), « abkallu niklâti » (l'arbitre des arts), « muduu mimma šumšu » (celui qui sait tout), « tamiḫ ḳan duppi » (celui qui tient le calame du scribe), « ša šuddu u šušubu bašuu ittišu » (qui a eu la sagesse et la science), « ša baluššu ina šamic la iššakanu milku » (sans lequel on ne prend aucune décision au ciel) [voir I, R. 35, n° 2]. Tous ces termes figurent sur une statue dressée sous Ramman-nirar III et destinée à propager en Assyrie le culte de Nabu. (Voir aussi *Inscript. de Šamaš-šum-ukin* [Lehmann], part. II, p. 12, et *Commentaire*, p. 57.)

Le grand roseau, le roseau sacré qui figure souvent dans les formules d'incantation à côté du disque et du sceptre n'est autre chose que le calame de

Nabu, auteur de toutes les sciences et par conséquent de la magie et des sciences médicales.

III, R. 60, n° 2, l. 34, 44, 49, il apparaît encore comme le dieu de l'invention, le dieu qui ouvre l'oreille, l'inventeur de l'écriture, le dieu de l'inspiration (tašmetu), nom que porte pour cette raison son épouse au temple de Borsippa. Dans les formules finales des collections d'Ašurbanipal, c'est toujours Nabu et Tašmit qui ont accordé à ce roi une vaste intelligence, qui l'ont doué d'une vue clairvoyante, c'est par le pouvoir de Nabu qu'il a entrepris la collection des documents variés qu'il a fait copier. Il aime le palais de son père où il a acquis la sagesse de Nabu « aḫuz nimeki Nabu (Cyl. Rassam, col. I, l. 31 et l. 32) kullat dupsaruti » (tout l'art de l'écriture).

L'association de la planète Mercure et du soleil, sur laquelle se fonde la conception talmudique, apparaît encore d'une manière frappante dans la parenté des dieux Nabu et Marduk. Je dis parenté, je devrais dire identité. Le grand temple de Borsippa, qui à partir d'un moment donné est le siège de Nabu, appartient à l'origine à Marduk. Hammurabi, qui le fonde ou le réédifie, entreprend ce travail à l'honneur de Marduk. (Voir inscriptions de Hammurabi, Inscript. du Louvre, col. I, l. 1-7, et col. II, l. 12-17.)

La déesse Zarpanitu, qui à Babel est la compagne de Marduk, est à Borsippa en relation avec Nabu.

Lorsque Babel devint la capitale incontestée du Sud et la ville sainte des deux empires, Marduk, son dieu local, s'éleva avec elle au sommet de la hiérarchie. Alors Nabu se détacha de lui, prit une physionomie distincte et régna désormais seul dans le temple E-zida, à Borsippa. Il devint le fils, le favori, le premier ministre, le messager de Marduk « aplum, kenum, šukkallum, naram Maruduki » (1, R. 51, n° 1, col. II, 16). C'est surtout ce rapport de maître à messager qui est tout à fait parallèle à la relation des deux astres, dont l'un annonce l'autre. Les rois de Babel continuent à unir, dans leur sollicitude, les temples E-zida à Borsippa, et E-šagila à Babel. Ils n'ambitionnent pas de plus beau titre que celui de réparateur de ces deux temples : « zanin E-zida u E-šagila ».

Les processions périodiques passaient du sanctuaire de Nabu au sanctuaire de Marduk. Nabopolassar établit une communicatien facile entre E-šagila et la rue Ai-bur-šabu, laquelle traversait Babel; et Nabukadrezar, son fils, prolongea cette rue jusqu'à la route qui reliait les deux villes. C'est par cette route que tous les ans à la grande fête de Zakmuk (nouvel an), Nabu était conduit dans une nef, en procession solennelle au temple de Marduk. Là il avait sa cellule réservée. Alors les dieux, sous la direction de Marduk, fixaient le sort de l'année nouvelle. Le grand scribe inscrivait les décisions sur la table des sorts « dup šimati » : c'est ainsi que s'explique le passage 1, R. 51, n° 1, col. II, l. 23 et

24, etc. : « ina leika kinim mukin buluk šamie u irṣitim ibi araku šudur littutim » (sur ta tablette irrévocable qui établit le cercle du ciel et de la terre, ordonne [toi, Nabu] longue vie et inscris la santé). C'est Nabucadrezar qui (inscript. de Borsippa) adresse ce vœu à Nabu. (Voir aussi v, R. 66, col. II, l. 15; voir Oppert, *Revue d'assyriol. et d'archéol.*, I, 104.) Ces conceptions agirent sur les Juifs post-exiliques et leur donnèrent l'idée d'un livre de vie et de mort ouvert devant Jahweh le jour du nouvel an.

La question qui se pose maintenant est la suivante : les Chaldéens commencèrent-ils par constater certaines relations entre l'apparition de Mercure et celle du soleil et conçurent-ils deux divinités, Nabu et Marduk dans le même rapport; ou bien ces dieux existèrent-ils par eux-mêmes depuis une haute antiquité, et c'est leur relation déjà existante et conçue naturellement comme celle d'un maître et d'un scribe qui donna l'idée de les incarner dans le soleil et la planète Mercure? En d'autres termes, l'origine est-elle astrologique et les dieux ne sont-ils qu'une identification des deux astres, ou bien y a-t-il là deux conceptions indépendantes, l'une astrologique, l'autre purement mythique, que le temps a reliées? Nous posons la question sans oser la résoudre, nos connaissances sur le panthéon chaldéen et ses origines étant extrêmement limitées.

Le déchiffrement encore bégayant des inscriptions mythologiques pourra seul jeter une pleine lumière sur ces points. Tout ce que nous pouvons dire c'est

que IV, R. 27, 23-24 *a*, la planète Mercure n'est pas attribuée à Nabu, mais s'appelle bien l'étoile Nabu « kakkab šame nabu », de sorte que Mercure et Nabu semblent ne faire qu'un, si loin que nous remontions dans ce passé obscur.

Quoi qu'il en soit, la relation imaginée entre le soleil et Mercure jette un jour intéressant sur la nature craintive et tremblante de la religion chaldéenne, et nous reporte à une antiquité encore enveloppée par l'esprit mythique.

Plotin parle quelque part de certains voyageurs qui, lorsque la nuit arrive, campent paisiblement au bord de quelque fleuve et attendent avec confiance le lever du soleil, parce qu'ils savent qu'il ne faillira pas. Les Chaldéens ne ressemblent pas à ces voyageurs.

Tous les phénomènes étant pour eux l'effet non de lois fixes, mais de luttes incessantes, ils ne sont jamais assurés que le soleil Marduk, aux prises pendant la nuit avec le grand Océan cosmique, pourra le lendemain aborder à l'Orient.

Ils ne sont assurés que d'une chose, c'est que le scribe annonce le maître, que Nabu précède Marduk, que le soleil suit Mercure; et quand la planète leur apparaît à l'Orient, ils saluent son apparition comme celle d'un messager de bonne nouvelle, le glorifient comme infiniment sage et lui attribuent l'influence de la science.

שבתא = Saturne, de שבת « cesser, s'arrêter, être lent », ce qui s'applique bien à Saturne, vu la len-

teur apparente de ses mouvements. En effet, sa révolution sidérale autour du soleil est de vingt-neuf ans et demi, chiffre qui est à peu près celui du Midraš. (Gen. Midraš, 10-106.)

יש מזל שגומר הלוכו לשלשים שנה והוא שבתאי

Il y a une étoile qui accomplit sa révolution en trente ans, qui est Saturne. Nous reviendrons plus loin sur une autre étymologie possible, ayant trait au Sabbat.

Le Talmud rapporte sur l'influence astrologique de Saturne deux opinions contradictoires. On explique généralement les mots מחשביה בטלין par « desseins avortés », soit donc les desseins conçus par cet homme, soit les desseins conçus contre lui. Si cette explication est la bonne, nous ne voyons pas bien sur quelle notion chaldéenne elle se fonde; tout au plus trouvons-nous quelque chose qui se rapporte à la seconde partie.

Le nom de Saturne est, chez les Chaldéens : « Kaimanu ». L'idéogramme « šakuš » est appliqué ainsi II, R. 32, 25 *ef;* IV, R. 16, 3-4 *b;* « Kaimanu » (de Kanu) signifie « le fixe, le constant, le fidèle ». Saturne, en effet, pour la raison déjà donnée et pour la constance relative de son éclat, apparaissait aux Chaldéens comme l'astre fidèle par excellence. Sur le passage de ce nom à d'autres peuples, voir Oppert, *Journal asiatique,* 1871, t. XVIII, p. 445).

De cette conception provient aussi le nom de

« Kakkab kettu u mešar » (étoile de droit et de justice), II, R. 49, n° 3, 41, allusion à l'égalité, à la fidélité de sa marche et de sa lumière.

Ces noms et cette notion expliquent à peu près la seconde opinion talmudique en ce sens que l'homme né sous l'influence de cet astre aura de la constance, de la fermeté dans ses plans, et tous les plans dirigés contre lui échoueront. Mais nous avouons que cette interprétation est forcée et insuffisante.

Une autre considération nous donnera la clef de l'énigme talmudique.

On sait que chez les Chaldéens chaque jour de la semaine était sous l'influence d'une des sept prétendues planètes. Le septième jour était sous l'influence de Saturne [1]. C'est encore sa lenteur et son repos apparent qui l'associa dans l'esprit des Chaldéens au septième jour, qui pour eux comme pour les Hébreux était un jour de repos.

Nous savons ce que ce jour était chez les Hébreux; qu'était-il chez les Chaldéens? L'origine du jour de repos chaldéen paraît être dans le culte de Sin. Sin devient invisible le vingt-neuvième ou trentième jour du mois, c'est-à-dire qu'il se repose. Le repos du dieu s'impose à ses adorateurs (voir IV, R. 23, 4-5 *a*) : « ud naan = ud (jour), naan » (repos, rac. : « nua » נוח). A ce vingt-neuvième ou trentième jour s'ajoutèrent, d'après III, R. 56, n° 4, 32, d'autres jours de repos. Tous ces jours devinrent « umu

[1] Peut-être tenons-nous là l'étymologie de שבתאי « planète du sabbat ».

limnu » (voir Delitzsch, Assyr. Lesest. sur le signe n° 259) [jour mauvais, néfaste], et néfastes parce qu'ils étaient saints, ces deux idées se tenant souvent dans l'antiquité. Nous lisons (IV, R. 32, 32): « Umu VII . . . . . umu limnu, riu niši rabâti širu sa pinti baašlu ša tumri ul ikul, lubušta pagrišu ul ul unakkir tupḳi ibbuti ul illik niḳuu ul iḳḳi šarru narkabta ul ḫusi » (septième jour, jour néfaste. le prince des grandes nations ne doit pas manger de la viande de . . . . ., ni des dattes mûres, ni changer de vêtements, ni fouler(?) les lieux sacrés(?), ni offrir de sacrifice, ni monter sur son char). Donc en ce jour tout travail était interdit, et toute entreprise entamée en ce jour commençait en de mauvais auspices. Il se peut même que le mot « nu-bad-tu » de II, R. 32, 16 *a*, soit un déguisement idéographique de « ša-bad-tu » (s'abattre, שבת). Or nous avons vu que ce jour de repos, septième jour, était mis sous l'influence de Saturne. Saturne participe dès lors du caractère néfaste du jour auquel il est lié, et son action astrologique est défavorable.

Quand donc le Talmud rejette de son astrologie l'influence des planètes sur les jours et n'admet que leur action sur les heures de chaque jour, Saturne garde le caractère néfaste qu'il avait comme planète du sabbat. L'heure qu'il préside devient une heure néfaste pour toute entreprise et entraîne pour l'enfant naissant l'échec de tous les plans conçus par lui ou contre lui.

צדק « le juste »; Jupiter fait de l'homme qui naît à

son heure un homme juste. D'où vient le nom et la chose?

Nous lisons, K. 3567:

« Ištu umi ša šatti..... uṣurati ušaršid mauzuz Nibiri ana uddu riksišum, ana la epes auni la egu manama. » (Après avoir tracé les signes des jours de l'année, il [Marduk] établit le séjour de Nibiru pour marquer leurs liens [bornes] afin qu'aucun ne dévie ni ne s'égare.) Ce passage renferme beaucoup d'obscurités; cependant on peut en tirer qu'un certain astre du nom de Niburu est la borne de la région céleste et sert de guide, d'équilibre. Cette notion ressort aussi de v, R. 21, 56 *g h*, où il est dit de Niburu : « Kakkabe šamame alkatsunu likni, kima ṣene lirta ilani gimrašuu » (Qu'il règle la marche des étoiles du ciel et soit pour tous les dieux un pasteur pour ses brebis).

Or Nibiru est, parmi les noms de Jupiter, celui qu'il porte en tant que guide des étoiles (v, III, R. 54, 36 *b*, et III, R. 53, 8 *b* [« nibiru » (de la racine), « abaru » (passer, avancer), « nibiru » (marche, direction, ornière)]. Cette conception est assez justifiée. Le mouvement sidéral de la planète Jupiter s'accomplit à peu près dans le même plan que celui de la terre, c'est-à-dire que Jupiter ne s'éloigne pas sensiblement de l'écliptique. Il demeure donc en quelque sorte dans une ornière, comme à la garde d'une frontière et comme destiné à maintenir l'équilibre. C'est la planète juste et féconde en justice.

מאדים de אדם « rouge », comme le nom grec *πυ-*

IMPRIMERIE NATIONALE.

ρόεις, la planète Mars donne d'après le Talmud des instincts sanguinaires. La couleur explique dans une certaine mesure la donnée talmudique; mais cette donnée repose encore sur un autre fondement. Mars est l'astre de Nergal, ce qui résulte de la comparaison entre II, R. 49, n° 3, 44, et II, R. 54, n° 5, 71; V, R. 27, 25 *c d*, et V, R. 21, 27 *e d*, et cela est confirmé par le nom que porte la planète chez d'autres peuples: chez les Mandéens, נירינ (même נירגיל, d'après Nöldeke); chez les Syriens, נארינ; chez les Grecs, Ἄρης. Or quel est le caractère du dieu Nergal?

Nergal a diverses fonctions. Il est d'abord dieu de la guerre et de la chasse, de la destruction en général. Ceci résulte de nombreux textes. Pour la guerre: « Ašur-naṣir-pal, *Annales*, col. II, l. 26 et 27: « Nergal alik pania ina kakki izzuti » (Nergal qui marche devant moi avec une arme puissante).

Salman. II, Obélisque-Nimrud, l. 11, il est appelé « šar tamḫari » (prince de la bataille); *Delitzsch-Lotz, Tiglathipeleser*, p. 146, il a le surnom de « ilu namṣari » (dieu de l'épée) [poignard?]; IV, R. 26, 2 *a*, il est « ḳarradu abubu izzu sapin mat nukurti » (guerrier, tempête violente qui balaye le pays ennemi). Il a même comme dieu de la guerre un idéogramme particulier: [cunéiforme] = « alik maḫri » (qui marche devant, dieu de la guerre, chasseur d'hommes; il est aussi chasseur de bêtes). *Tegl. peleser*, Prisme, col. VI, l. 58: « Adar u Nergal kakkišumu ezzute u ḳašatšunu ṣirta ana idi belutia išruku » (Adar et Nergal ont mis en ma main leur arme terrible et leur

arc sacré) [il s'agit, dans ce passage, de chasse]; I, R. 28 : Ašur-naṣir-pal : « Ninib u Nergal. . . . . buur ṣeri ušatli mušuna » (Ninib et Nergal ont fourni du gibier); Layard, *Cunéif. inscript.*, 43-44, l. 22 : « Ninib u Nergal. . . . . ṣibat imeri ṣeri ušatlimun epeš bari iḳbuni » (Ninib et Nergal m'ont accordé la possession du gibier et m'ont ordonné de me livrer à la chasse).

Destructeur par la guerre et la chasse, il l'est aussi par la maladie. III, R. 60, 113 : « Nergal ikkal, mutane ina mat nakre ibâšu » (Nergal dévorera, il y aura des pestes dans le pays des ennemis); III, R. 57-58 : « Kalbe imatu Nergal niši ikkal » (Les chiens mourront, Nergal dévorera les hommes). Il s'agit dans ce dernier texte non de la peste, mais d'une espèce de folie furieuse, de rage; de même III, R. 67, 74, où il porte plusieurs noms comme dieu de la maladie « ṭeu » (תעה, errer, perdre l'esprit, être frappé de démence).

Par une association d'idées très logique, ce dieu qui tue règne sur le royaume des morts, peuplé de ses victimes. III, R. 67, 69 *cd*, il est appelé « Nergal ša ḳabri » (Nergal des tombes).

M. Halévy va un peu loin quand il tire de la conception infernale du dieu de la guerre un témoignage éclatant en faveur de l'esprit humanitaire de la race sémitique. Cet esprit existe, nous ne le contestons pas. La conduite des Assyriens, même à la guerre, quoi qu'on en ait dit à ce sujet; leur clémence, quand elle est conciliable avec l'honneur et

la politique; le caractère des Phéniciens et la vie adoptée par eux, enfin la législation biblique et les écrits prophétiques prouvent suffisamment cet esprit; mais le fait invoqué ne le prouve pas. Il est inutile de faire intervenir ici aucune idée supérieure; il est tout à fait logique que Nergal règne au royaume des morts sur ceux qu'il y a envoyés; grand destructeur par masses, amonceleur de cadavres, il est le roi des demeures funèbres, auxquelles il fournit une proie incessante.

Nergal étant donc dieu des morts et dieu de la mort sous toutes ses formes, Mars, son astre, participe de sa nature. La planète elle-même est métaphoriquement nommée (II, R. 48, 53 *a b*, et V, R. 31, n° 3, 13-14): « Karradu guerrier ».

La couleur rouge n'a pas été pour peu dans l'association de la planète Mars et du dieu Nergal. C'est sur ces données chaldéennes que le Talmud, consciemment ou non, a fondé ce qu'il dit de l'influence astrologique de Mars.

Encore quelques mots sur les noms et l'ordre talmudique de ces astres. On remarquera d'abord que le Talmud ne maintient pour les astres aucun des noms propres en usage chez les Chaldéens, auxquels il emprunte cependant toute la matière même de ces conceptions astrologiques. Les Juifs auraient très bien pu faire passer dans leur langue les noms de Dilbat-Ištar, Nabu, Ninib, Marduk, Nergal, que les Mandéens, Syriens, Arabes ont adoptés pour la plupart et que les Grecs ont rendus par des noms

correspondants. Ils ne l'ont pas fait parce que la catastrophe finale de l'exil babylonien a chassé les dernières ombres du polythéisme. Sous l'influence de cette épreuve, plus éloquente que tous les pamphlets prophétiques, un instinct profond est né, instinct qui vit fortement jusque dans la masse la plus ignorante et jusqu'alors la plus rebelle. Cet instinct leur fait repousser le plus léger soupçon de polythéisme. Plus de Ištar, de Nabu, Ninib, Marduk, Nergal, même pour des noms de planètes, de tout temps objets d'adoration. Dibat-Ištar-Vénus devient simplement « l'éclatante »; Nabu-Mercure, étoile sans épithète; Ninib-Saturne, « le tranquille » ou « fidèle »; Jupiter-Bel, « le juste »; Nergal-Mars, « le rouge » ou « rougissant ». Je ne m'explique pas pourquoi Mercure s'appelle étoile tout court. Est-ce parce que sa couleur et son mouvement n'ont rien de caractéristique? Le nom de scribe ou de sage eût-il encore été trop compromettant pour Jahwéh?

L'ordre des sept prétendues planètes est le suivant :

1. Soleil. 2. Vénus. 3. Mercure. 4. Lune. 5. Saturne. 6. Jupiter. 7. Mars.

Quel est le principe de cet ordre? La science moderne le rejette, soit que nous partions du soleil considéré comme centre ou de la terre considérée comme immobile.

Pour comprendre ce classement, il faut considérer que le soleil vient naturellement en tête à cause de sa dimension. Il est suivi par ses deux acolytes Vénus et Mercure. Puis vient la lune à cause de sa gros-

seur apparente, et les autres, par ordre de vitesse décroissante. Saturne (tournant en trente ans à peu près), Jupiter (en douze ans), Mars (en deux ans).

Quoi qu'il en soit, le Talmud avait une raison pour adopter ce classement plutôt que celui des Chaldéens qui se trouve constant dans II, R. 48, 48-54 *ab;* III, R. 57, 65-67 *a*, et qui est :

1. Lune. 2. Soleil. 3. Jupiter. 4. Vénus. 5. Saturne. 6. Mars. 7. Mercure.

Pour cet ordre, voir *Zeitschrift für Assyriol.*, I, 260 et 267; Lotz, *Historia Sabbati*, p. 35. Cet ordre est précisément celui dans lequel les dieux sont toujours rapportés (voir Schrader, *Études et critiques*, p. 337-339). Il resterait encore à expliquer pourquoi les Chaldéens ont suivi ce classement pour leurs dieux. Ce point dépasse nos connaissances et ne se rapporte plus directement à notre sujet.

Comment ces conceptions babyloniennes ont-elles passé aux Juifs? Ce n'est pas, croyons-nous, par la voie savante des écrits. L'étude de ces écrits étant longue et pénible, l'élite seule en eût été capable et cette élite se fût bien gardée d'enseigner ces notions au peuple, parce qu'elles se trouvaient ouvertement contraires aux croyances des Juifs sur le gouvernement moral du monde. D'ailleurs le passage talmudique en question, vu le contexte, vu l'absence de méthode et son caractère superficiel, ne porte pas la marque d'une opinion puisée dans des textes ou transmise par des savants à des savants. Non, nous avons bien là l'écho affaibli de notions

arrivées par la voie populaire, dues à l'action lente mais incessante et irrésistible du peuple sur le peuple. Rien ne passe plus facilement d'un groupe d'hommes à un autre que ces idées un peu mystérieuses et captivantes sur la naissance, les grands jours de la vie, la mort. Les Juifs ont adopté ces idées astrologiques sans songer qu'elles étaient en contradiction avec leur foi, parce que l'homme a besoin de l'absurde. Dans notre siècle de raison, l'astrologie n'a pas perdu ses droits, et les tireurs d'horoscopes et de cartes sont toujours en honneur.

Nous avons essayé d'éclairer un passage talmudique obscur des lumières de l'astrologie. On ne se doute pas du nombre d'énigmes talmudiques dont l'assyriologie contient la clef. Réciproquement celle-ci a beaucoup à gagner au contact du Talmud. La philologie aussi, d'un côté comme de l'autre, y trouverait son compte. La langue démotique se rendrait un service mutuel et, chose plus importante, le caractère artificiel des procédés hiératiques des idéographistes chaldéens y trouverait une confirmation éclatante.

Mais à chaque jour suffit sa peine.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 8 MARS 1895.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 8 février dernier; la rédaction en est adoptée.

M. le Président annonce la mort de sir Henri Rawlinson et rend hommage à ce savant au nom de la Société dont il était un des plus anciens associés étrangers. M. Rawlinson a, le premier, copié l'inscription de Béhistoun et l'a traduite; après les découvertes de Botta, il a contribué avec succès à établir la lecture des inscriptions cunéiformes. Ses travaux historiques sont considérables; il a été un des principaux promoteurs de ce grand développement des études assyriennes qui est un des événements scientifiques les plus importants de ce siècle.

Est reçu membre de la Société :

Nedjib ʿAçem Efendi, adjudant-major et professeur de littérature française à l'École militaire de Scutari; présenté par MM. Barbier de Meynard et Rubens Duval.

M. le Président communique à la Société un prospectus de la maison Brill, à Leyde, qui annonce l'achèvement du premier volume d'un index alphabétique au *Kitab al Aghâny*. Cet index, qui a été rédigé par M. Guidi avec la collaboration de quelques autres savants, est appelé à rendre de grands services.

M. l'abbé Graffin présente à la Société le manuscrit sy-

riaque original de Kalila et Dimna; ce manuscrit lui a été prêté par le patriarche mort récemment, Elias XII Mar Abohyonam. L'édition de cet ouvrage publiée en 1876 par le docteur G. Bikell et les variantes rectificatrices insérées par Blumenthal dans le tome XXIV de la *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* renferment un grand nombre d'inexactitudes. M. l'abbé Graffin espère, grâce au prêt qu'il a si heureusement obtenu, publier une édition nouvelle; il soumet à la Société des photographies réduites de moitié qu'il a faites du manuscrit et qu'il se propose de déposer à la Bibliothèque nationale après la publication de son édition. Le manuscrit comprend 122 folios mesurant 0 m. 22 sur 0 m. 55; les 116 premières pages contiennent le Kalila et Dimna; l'Apocalypse de Paul remplit les pages 117 à 134.

M. Rubens Duval insiste sur l'importance que présenterait une nouvelle édition du texte syriaque du Kalila et Dimna; ce texte, en effet, a servi de point de départ aux versions hébraïque et arabe et, quant à l'ouvrage lui-même, il est très utile pour étudier la pénétration des idées indiennes en Syrie.

M. Carra de Vaux annonce qu'il a fait environ la moitié de sa traduction avec annotations du *Livre de l'avertissement* de Maçoudi. — M. Barbier de Meynard a constaté à l'Imprimerie nationale que l'impression du volume du *Mahâvastu*, publié par M. Senart, était fort avancée. — M. Chavannes a terminé, dans son premier volume des *Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, l'impression de la traduction et celle du quart de l'introduction.

Le secrétaire demande aux membres de la Société de bien vouloir lui remettre le plus tôt possible des notes sur les travaux qu'ils ont publiés depuis le dernier rapport annuel fait en 1893 par M. Darmesteter.

M. Halévy communique à la Société un certain nombre de remarques sur des sujets relatifs à l'archéologie et aux langues sémitiques.

Dans une note publiée dans le *Journal asiatique*, M. Ha-

lévy, s'appuyant sur une légende conservée par Étienne de Byzance, d'après laquelle l'Oronte était la sépulture d'un Titan ennemi des dieux, avait expliqué le mot *oront* par l'hébréo-araméen ארנת « caisse, boîte, cercueil »; il a pensé en même temps que le nom arabe de ce fleuve العاصى « rebelle, révolté », faisait primitivement allusion à l'ancienne légende. Un passage assyrien qui donne *arantu* comme synonyme de *anunutu* « pêché, révolte », fait remonter cette légende à l'époque assyro-babylonienne. Il faut donc faire venir ce nom de la racine ערן qui est très usitée en assyrien.

L'existence de fleuves dans l'Hadès sémitique n'était connue jusqu'à présent que par la poésie biblique. Cette lacune est comblée par la mention, récemment constatée dans un poème assyrien, d'un fleuve infernal qui porte le nom de *Hubur*.

Un texte publié par M. Zimmern offre la preuve que la métrique assyrienne était la même que celle de la poésie hébraïque. Chaque mot ayant l'accent tonique constituait un pied. Le nombre des pieds était déterminé par la nature du poème et probablement aussi par celle de la mélodie consacrée.

M. Halévy fait enfin remarquer que le verset VII, 6, du Cantique des cantiques a été singulièrement méconnu par les exégètes. Le mot כרמל n'est pas le mont Carmel, mais il signifie *cramoisi*. La description de la Sulamite rappelle « la belle aux cheveux d'or » des contes populaires. M. Halévy développera ces divers points dans la *Revue sémitique*.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 8 mars 1895.)

Par l'India Office : Cunningham, *Later Indo-Scythians*, III parts. London, 1894; in-4°.

— *Epigraphia Indica*, part XVI. December 1894; in-4°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Vol. LXIII, part I and III; part II, n° 3. Calcutta, 1894; in-8°.

Par l'India Office : *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° 3. November 1894; in-8°.

— *Archaelogy Progress Report for the months*, May 1894 to April 1894; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*. Deel XXXVII, 1-5. Batavia, 1894; in-8°.

— *Notulen*, Deel XXXI, 4; XXXII, 1-3, 1894; in-8°. P. J. F. Louw. De Java Oorlogvan 1825-1830, 1er deel (avec carte). Batavia, 1894; in-4°.

— *Plakaatsboek*, 1602-1811, par van der Chijs, XIIe deel, 1795-1799. Batavia, 1893; in-8°.

— W. M. Rannef, *Verklaring van de meest bekennde javaansche Raadel in proza*. Batavia, 1893; in-8°.

— Jonker, *Bimanesch-hollandsch Woordenboek*, I Stuk. Batavia, 1893; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique : Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*. Paris, 1893; in-4°.

— *Annales du Musée Guimet*, tome XXVI, 1re partie; in-4°. *La Corée ou Tchösen*, par Chaillé-Long-Bey. Paris, 1894; in-4°.

— *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, année 1894; in-8°.

Par la Société : *Catalogue de l'Exposition d'Anvers, la section coloniale de Hollande*. Amsterdam, 1894; in-4°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, IV Heft. 1894; in-8°.

— *The Catholic University Bulletin*. January 1895. Vol. I. Washington; in-8°.

— *Rendiconti della Accademia dei Lincei*. Vol. III, fasc. 11 et 12. Roma, 1895; in 4°.

— *Atti della Accademia dei Lincei*, novembre 1894. Roma; in-4°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, nos 5-9. Paris, 1895; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue de l'histoire des religions*, juillet-août et septembre-octobre 1894. Paris; in 8°.

— *Revue archéologique*, novembre-décembre. Paris, 1895; in-8°.

— *Bolletino*, n°s 219, 220. Firenze, 1895; in-8°.

— *American Journal of Archaeology*, October-December 1894; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Février 1895. Paris; in-8°.

— *The Geographical Journal*. March 1895. London; in-8°.

Par les auteurs : P. Cersoy, *Les manuscrits orientaux de Mgr David au Musée Borgia de Rome* (extrait), 1894; in-8°.

— Cordier, *Notice nécrologique* (extrait), 1894; in-8°.

— J.-C. Chabot, *Histoire de Mar Jahballaha III et du moine Rabban Çauma*, traduit du syriaque et annoté. Paris, 1895; in-8°.

— Lauer et Carrière, *Grammaire arménienne*. Paris, 1883; in-8°.

— A. Boutoure, *Une heure en Sicile. Un coup d'œil sur le Portugal*. Paris, 1895; in-8°.

— Nallino, *La transcription des noms géographiques arabes, persans et turcs*. Le Caire, 1894; in-8°.

— Le même, *Al-Khuvarazmi e il suo rifacimento della geografia di Tolomeo*. Roma, 1895; in-8°.

— Terrien de Lacouperie, *Beginning of Writing in Central and Eastern Asia*. London, 1895; in-8°.

— Dr. Georg Huth, *Die tibetische Version der Naisargikaprâyçcittikadharmâs*. Strasbourg, 1891; in-8°.

— Le même, *The Candaratnâkara of Ratnâkaraçânti*. Berlin, 1890; in-8°.

— Le même, *Die Inschriften von Tsagan-Baišin*. Leipzig, 1895; in-4°.

SÉANCE DU VENDREDI 5 AVRIL 1895.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Duchesne, rue Claude-Bernard, 72; présenté par MM. Finot et Sylvain Lévi.

Seyd Mohammed Latif, auteur de l'*History of the Pandjáb* (Calcutta, 1891), extrajudicial assistant commissioner, Jallandhar City (Pendjab); présenté par MM. Sylvain Lévi et Finot.

M. Barbier de Meynard présente le *Rapport* de la commission de transcription du dixième congrès international des orientalistes; il ne saurait trop approuver et recommander les conclusions de ce rapport. M. Halévy présente, au nom de M. Cordier, le numéro de mars du *To'ung pao;* ce fascicule contient un compte rendu de M. Cordier sur les études chinoises, de 1891 à 1894. M. Rubens Duval présente, au nom de M. René Basset, le cinquième fascicule de ses *Apocryphes éthiopiens : les prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha;* ce texte, qui se rattache plutôt au gnosticisme qu'au christianisme, est traduit ici pour la première fois.

M. Rubens Duval annonce à la Société la mort de M. Payne Smith, doyen de Canterbury; ce savant avait publié une version syriaque du *Commentaire* de saint Cyrille sur saint Luc et un *Catalogue* des manuscrits syriaques de la Bodléienne; son principal ouvrage est le *Thesaurus syriacus,* dont le dernier fascicule n'a pas encore été publié, mais paraîtra par les soins de sa fille.

M. de Charencey fait une communication sur les mots basques d'origine orientale. Il y en a fort peu et plusieurs d'entre eux ne sont passés en Euskara que par l'intermé-

diaire des dialectes romans. Tel est le cas pour *gisu* « chaux » (avec voyelle finale euphonique), de l'arabe *giz* « craie », mais sans doute en passant par le portugais *gis* ou *giz*. En revanche, on contesterait difficilement la provenance sémitique du basque *nagusi* « maître »; cf. éthiopien, *négusch* « prince, seigneur ». D'autres termes euskariens semblent plutôt d'origine berbère, tels que *akherr* « bouc »; cf. *ikherri* « mouton » en zouaoua et *akheri* en beni-menacer (?). Peut-être en est-il de même pour *sav*, lequel possède en basque aussi bien qu'en beni-menacer le sens de « entrer ».

M. Vinson formule de sérieuses réserves au sujet des étymologies basques en général.

M. Blochet traite de quelques noms parus dans les textes syriaques (voir ci-dessus, annexe au procès-verbal).

M. l'abbé Chabot donne lecture d'une étude historique sur la vie et les œuvres de Denys de Tell-Maḥré, un des plus célèbres historiens jacobites, qui vivait au IXe siècle. Ce travail doit paraître comme Introduction au texte syriaque de la *Quatrième partie de la Chronique de Denys*, que M. Chabot publie, avec une traduction française, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (section des sciences historiques et philologiques, fascicule 114).

La séance est levée à 6 heures moins le quart.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 5 AVRIL.

Les actes des martyrs persans traduits du syriaque par M. Hoffmann (*Auszüge aus Syrischen Akten Persicher Märtyrer*, 1880) contiennent un grand nombre de noms propres iraniens, dont le traducteur a généralement reconnu les éléments. Toutefois quelques-uns de ces noms lui ont paru assez énigmatiques pour qu'il s'abstînt d'en donner l'explication. Deux d'entre eux se trouvent à la fois dans les actes des martyrs persans, et dans la légende de Mār Bassus, publiée et traduite par M. l'abbé Chabot. Paris, 1893.

Le premier se trouve sous les formes : ܐܕܘܪܦܐܪܘܙܓܪܕ (Chabot, op. l.) et ܐܕܘܪܦܪܘܙܓܪܕ (Hoffmann, op. l.); on trouve aussi quelques formes corrompues de la précédente. On a déjà reconnu avec raison dans le premier élément ܐܕܘܪ du mot le pehlvi *ātūr*, p. آذر, feu, divinité du feu. Le second élément a paru inexplicable à Hoffmann. Il cite cependant une transcription persane de ce nom, qui aurait dû lui permettre de l'expliquer ادور فروز جرد. Le persan جرد correspondant au syr. ܓܪܕ est clair. C'est la forme qu'a prise en persan, en passant par l'arabe, le participe passif du verbe *kart*, p. كردن. Quelque étrange que soit ce changement, un *k* perse initial correspondant toujours à un *k* pehlvi et persan : la transformation du participe *kart* en *gard*, arabisé en جرد, est un fait incontestable. Les nombreux noms de villes persanes terminés en جرد, pehlvi *kart*, le prouvent amplement. Pehl. *Dârâpkart*. Pers. دارابجرد.

L'élément intermédiaire écrit ܦܐܪܘܙ dans la légende de Mār Bassus et ܦܪܘܙ dans les actes des Martyrs prête à deux interprétations. Le persan le rend par *firouz* فروز. Ce mot peut être l'impératif du verbe pehlvi *firâkhtan*, pers. افروختن (l'elif initial n'existe pas en pehlvi), cet impératif servant en composition. Le nom propre se ramènerait donc à une forme : *atūrfirâckart* « créé par le Feu qui enflamme ».

La seconde interprétation plus satisfaisante consiste à voir dans ܦܐܪܘܙ, ܦܪܘܙ l'équivalent du pehlvi *firūc*, pers. فيروز « victorieux ». Le nom pehlvi serait alors *ātūrfirūckart* créé par l'Izedatar, le victorieux, ce qui est un nom mazdéen parfait.

Les deux explications sont possibles, car le syriaque transcrit d'une façon souvent très fantaisiste les voyelles étrangères, sans parler des deux formes différentes du mot en question, *adūrfārōzgard* et *adūrfarozgard*. Il suffira de citer les différentes formes que prend la transcription d'un nom propre persan pour montrer l'abus que le syriaque fait de ses lettres de prolongation, et avec quelle inconséquence il en use. C'est ainsi que l'on trouve le pehl. *jāmāsp*; pers. جاماسب transcrit ܙܐܡܐܣܦ *zâmasf*, ܙܡܐܣܦ *zamâsf*, ܙܡܝܣܦ *zamîsf*, avec un ܝ de

prolongation fautif, et même ܙܘܡܢܣܦ *zômnasf* (Chabot, op. l., p. xv).

Le deuxième nom propre revêt les formes suivantes : ܦܝܪܓܘܫܢܣܦ (Chabot, op. l., p. xii). ܦܝܪܓܘܫܢܣܦ et ܦܝܪܢܓܘܫܢܣܦ (Hoffmann, op. l., p. 24, n. 184, p. 78, n. 716).

Le même personnage étant appelé *Mārsābhā*, M. Hoffmann veut voir dans la première partie de ce nom, qu'il lit *pīr*, le correspondant du syriaque *sābhā* et du persan *pīr* پیر « vieux »; on ne voit pas dans ce cas à quoi correspondrait le mot *Gûshnasp* dans le nom propre syriaque. Je crois que la vraie forme se trouve dans la légende de Mār Bassus : ܦܪܓܘܫܢܣܦ, et qu'il faut lire *Far-gūshnasp.*

Les formes *Pîr* ou *Fîr-gûshnasp* sont nées de la première, par l'intercalation fautive d'un ܝ. Le nom s'explique aisément. *Far*, pers. فرّ ou فرّه, pers. *farna*, est la Gloire divine qu'Ormazd concède à chaque kyanide au moment où il monte sur le trône de l'Iran; c'est aussi la gloire des izeds et des Feux sacrés. Le deuxième élément ܓܘܫܢܣܦ *Gûshnasp* est le nom d'un des plus célèbres feux de l'Iran. La forme du nom pehlvi serait donc *Farn-gûshnāsp*, « Gloire du feu Gûshnasp ».

La variante citée par Hoffmann ܦܝܪܢܓܘܫܢܣܦ, abstraction faite du ܝ de prolongation, représente un état plus ancien du nom, alors que le groupe *rn* du perse *farna* n'était pas encore assimilé en *rr*.

La variante ܓܘܫܢܣܦܝܪ *Gûshnasfîr*, altération de *Gûshnasp-farr*, ne requiert pas d'autre explication.

E. Blochet.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 5 avril 1895.)

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, January-March. Bombay, 1893; in-4°.

— *Epigraphia Indica*, November 1894. Calcutta; in-4°.

Par l'India Office : Seyd Muhammad Latif, *History of the Pendjab*. Calcutta, 1894; in-8°.

— R. G. Bhandakar, *Report on the search for sanscrit manuscripts in the Bombay Presidency during the years 1884-1887*. Bombay, 1894; in-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome) : *Histoire de Blanche de Castille, reine de France*, par Élie Berger. Paris, 1895; in-8°.

— *Revue indo-chinoise illustrée*, septembre 1894; in-4°.

— *Journal des Savants*, janvier et février 1895; in-4°.

Par la Société : *Atti della Accademia dei Lincei*, 1894. Seria quinta, vol. II, parte 2ª. Roma, 1895; in-4°.

— *Rendiconti*, IV, 1. Roma, 1895; in-4°.

— Société de géographie, *Comptes rendus des séances*, nos 4 et 5. Paris, 1895; in-8°.

— *Revue des études juives*, octobre-décembre 1894. Paris; in-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*. September 1894. Yokohama; in 8°.

— *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, I, 2. Berlin, 1895; in-4°.

Par les éditeurs : *Liber Mafâtiḥ al Olum, explicans vocabula technica scientiarum, tam arabum quam peregrinorum auctore Abu Abdallah Mohammad ibn Ahmed ibn Iusof al-Kâtib al-Howarezmî, edidit, indices adjecit*, G. van Vloten. Lugduni Batavorum, 1895; in-8°.

— *Histoire de l'Égypte*, par Ibn Ayâs, 3 volumes. Boulak, 1895; in-8°.

— *Revue critique*, nos 10-13. Paris, 1895; in-8°.

— *The American Journal of philology*. December. Baltimore, 1894; in-8°.

— *Revue africaine*, nos 14, 15, 3e et 4e trimestres 1894. Alger in-8°.

Par les éditeurs : *The Sanscrit critical Journal*. February 1895. Woking; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Mars 1895. Paris; in-8°.

— *The Geographical Journal*. April 1895. London; in-8°.

— *Revue archéologique*. Janvier-février 1895; in-8°.

— *Le Globe*, 5ᵉ série, tome VI. Genève, 1895; in-8°.

— *T'oung-Pao*, mars 1895; in-8°.

— *Bolletino*, nᵒ 222. Firenze, 1895. Madrid; in-8°.

— *Revista critica*, marzo 1895. Madrid; in-8°.

Par M. Leroux, éditeur : Gasselin, *Dictionnaire français-arabe*, 2ᵉ partie. Paris, in-4°.

Par les auteurs : J. Guidi, Table alphabétique du *Kitâb al-Aghâny*. 1ᵉʳ fascicule. Leide, 1895; in-4°.

— Fr. Wilken, *Mirchondi Gasnavidarum Historia*; in-4°.

— Charencey, *De quelques étymologies basques*, 1894; in-8°.

— Is. Myer, *Scarabs, the history, manufacture, and religious symbolism of the Scarabaeus*. Paris, 1894; in-8°.

— René Basset, *Les Apocryphes éthiopiens*, traduits en français, V. Paris, 1895; in-8°.

— H. Sauvaire, *Description de Damas*, 1ʳᵉ partie. Paris, 1895; in-8°.

— Drouin, *Monnaies sassanides inédites*. Paris, 1895; in-8°.

— J. Halévy, *Revue sémitique*. Avril 1895; in-8°.

— C. de Harlez, *Koue-Yu, discours des royaumes, annales oratoires des états chinois du xᵉ au vᵉ siècle A. D.*, partie III. Louvain, 1875; in-8°.

— M. Schwab, *Transcriptions de mots européens en lettres hébraïques au moyen âge* (extrait), 1895; in-8°.

NOTE PRÉLIMINAIRE

SUR L'INSCRIPTION DE KIU-YONG KOAN.

(SUITE[1]).

QUATRIÈME PARTIE.

LES INSCRIPTIONS MONGOLES[2],

PAR M. LE DOCTEUR GEORGE HUTH,

PRIVATDOCENT À L'UNIVERSITÉ DE BERLIN.

Inscription en petits caractères de la face Est.

(**1**) Om svasti! Puissent régner le repos et la prospérité!

Celui qui est doué de cette qualité, qu'il a triomphé de la couleur, de la forme, de la corporéité et de la substance,
Celui qui, dans le renoncement à l'illusion au sommet et au pied (?), devant et derrière,
Et qui, dans la libération éternelle du Moi liée à la joie vraiment pure,
A atteint le sommet, devant le majestueux Dharmakâya, je courbe la tête.

Le souverain du peuple à son peuple une faveur de la manière suivante (**2**) a témoigné
Et, par delà son siège étendant au dehors son action, a élevé le bonheur:

[1] Cf. le *Journal asiatique* de septembre-octobre 1894, p. 354-373, et celui de novembre-décembre 1894, p. 546-560.

[2] Les chiffres en caractères gras désignent le commencement des lignes dans l'original. — Les chiffres ordinaires renvoient aux notes placées à la fin de l'article.

A la doctrine et à la loi de la rémunération des œuvres.....
croyant,
Il a élevé ici ce stûpa haut et vaste.

Après qu'il a — les trois véhicules (1), à savoir le petit, le grand et le moyen,
Ayant été rendus par lui intelligibles (acceptables) — élevé haut les trois stûpas (2),
(3) Il créa, en vue d'une récompense qui serait trouvée, en vue d'une rémunération qu'il obtiendrait,
De telles hautes portes en foule.

En témoignant la faveur de protéger tous les êtres en toute condition de vie,
Et par là faisant pénétrer les trois joyaux dans la masse de tous les êtres,
Il a — loin de l'agitation des [nombreuses] comme le nombre des grains de sable (4) créatures,
(Et néanmoins) à l'intérieur de celle-ci — élevé trois tels stûpas.

Les maṇḍalas du Buddha Akshobhya, de Sarvavid, de Vajrapâṇi,
Des Buddhas Amitâbha et Çâkyamuni,
Les statues d'or consacrées des mille Buddhas des dix contrées du monde et du Bhadrakalpa,
(5) Il les a de cette manière élevés.

Une œuvre par laquelle — pourvu que (?) ceux qui embrassent également les deux çarira du dharma- et du rûpakâya,
(A savoir) les Dharmapâla-mahârâjas, avec l'ombre de leur majesté
Règnent sur cette maison — les péchés de mille kalpas sont expiés,
Et laquelle est riche en bénédictions justement pour la doctrine de la religion, il l'a accomplie.

(6) La récompense qu'un enfant — parce qu'au maître des dieux un stûpa et un temple
Et une statue ont été élevés par lui — obtient,
Cela dans le sûtra appelé *kûṭâgâra*
Et dans le profond *sûtra du blanc lotus* (3) Buddha l'a proclamé :

Si quelque enfant présentant pour le temple du Buddha une offrande,
(7) Manifeste la volonté de faire construire une représentation symbolique (sanctuaire), ne fût-elle pas plus grande qu'une pomme,
Et y place une image, (ne fût-elle) pas plus grande qu'un grain d'orge,
Alors sa récompense est incomparable. Voilà ce que je dis (4).

Le mérite (que confèrent) les trois mille mondes remplis de pierres précieuses
Donnés réellement aux saints est irréprochable;
(8) Combien (plus encore le mérite d'assurer la protection de) la loi aux trois joyaux (et d'établir) une image du Méritant (5).

Inscription en petits caractères de la face Ouest.

(1) Om svasti! Puissent régner le repos et la prospérité! Suite :

[Dans] *le sûtra du petit de l'éléphant blanc comme neige* (6)... :
Après qu'il eut dans toutes les renaissances (7) trouvé de l'or, des éléphants, des chars,
Il obtint à la fin du temps (7) de devenir celui qu'on nomme Nagabali (6),
Comme tel, il obtint une félicité icommensurable.

Le grand et célèbre souverain, (2) le cakravartin *Açokarâja*,

En recueillant les reliques du grand maître vertueux Buddha,
Et en ornant puissamment de stûpas le grand disque de la terre,
A fait briller au loin dans le monde la grande doctrine.

Par *Orcin mergen* (8) d'*Udyâna* fut, alors qu'il se plongeait dans une méditation intense,
Prononcée la prophétie suivante : « Quand il aura pris soin avec zèle (3) d'orner son royaume de hauts et grands stûpas,
Il atteindra l'âge de quatre-vingts (9) [ans]. »
[Ainsi] le très sage et sublime Bodhisattva *Setsen Khaghan* (9) rendit heureux

Les êtres de son royaume *immense* (10) de la manière suivante :
Tandis que par lui la doctrine et la loi de l'*immensément* (10) méritant (4) était répandue,
Et qu'il élevait de grands stûpas jusqu'aux rivages de la *mer*,
Il procura en conséquence aux êtres le lot du bonheur *immense* (10).

En proposant, pour être prises à cœur, aux pêcheurs des actions tout aussi merveilleusement bonnes,
Comme l'activité des Bodhisattvas établis par le ciel,
Le Fils du Ciel, prince des hommes, (5) le Khan et Bodhisattva
A ordonné d'élever ce stûpa étendu comme le disque de la terre.

Comme ce prince et Bodhisattva, en conséquence de la fermeté de sa volonté, (ferme comme) l'or
Mène à bien complètement toutes les affaires, à *Tsabtsaghal*
Avec des pierres et des cailloux qui se trouvaient [là] depuis un long, long temps,
Ce stûpa, (6) sans admettre aucun délai, il l'a complètement achevé.

Tandis que sur ce temple et ce stûpa saints par le vénérable, illustre et saint (bogda gege khuduktu)
Vajra-lama disri *Ânandadhvajaçrî* (11)
Il faisait verser la consécration, il fit [par celui-ci] être élevée sa vertu et ainsi protégées les dix [vertus cardinales].
Ainsi ce qui avait été projeté sous *Altan Gegegen* (12), entièrement il l'accom(**7**)plit.

Puissent — par la force de ce vraiment haut et grand service,
Sous le bienfaiteur du peuple, le khan, l'éminent Bodhisattva et prince,
En même temps que la maturation du fruit de la récompense ci-dessus énoncée se remplit —
Le bonheur et la béatitude longtemps et longtemps s'accroître!

(**8**) Puisse — comme le flambeau du globe terrestre, le soleil, dont la puissante force est si grande qu'il tourne en les illuminant autour des quatre Dvîpas,
Et dont le pouvoir éclairant est si démesuré que les rois et les peuples se rendent à lui —
Aussi la doctrine de la bonne loi
De façon que......., illuminer le monde entier!

Puisse [le khan] — tandis que ceux qui dans le monde entier la bénédiction (**9**) procurent, [à savoir] les Bogdâs et les Khutuktus —
A cause de l'éclat (*la lumière*) (13) ranimant avec lequel — [*pour ainsi dire*] *des pleines lunes pas obscurcies de la saison d'automne* (13) —
Ses œuvres méritoires provoquent au [bien] agir (*à se promener*) (13) —
[Lui] portent bonheur sous tous les rapports, — être longtemps heureux!

(**10**) Puissent les trois joyaux — parure de la tête ornée de privilèges *immenses* (14)

Du prince de la *mer*, du roi du pays, Khaghan Sutu —
Donner un bonheur *immense* (14), la consécration, des Maṇ-
ḍalas et des Bhikshus
Et agir pour le salut des créatures *innombrables* (14)!
Puisse la branche (15) de l'arbre Kalpavarsha (15) — [à savoir] du *Gegegen Buyantu* (15) Khagan Sutu,
Unique appui des nécessiteux et des souhaitants —
(11) De façon qu'elle se développe (fleurit) (16), après qu'on a brisé l'or en feuilles,
Jusqu'à ce que....... cesse, durer.

Puissent — en sorte que [nous] obtenions le bonheur de la bonne loi qui a le caractéristique
D'une similarité (?) générale des doctrines pour le Bodhisattva-Khaghan [aussi bien que] pour les êtres [ordinaires] — de même
Qu'une parure de rubis rouges et d'or [rend la même chez un roi et chez les êtres ordinaires] —
(12) la longévité, la vertu et la sainteté s'augmenter!

Puissent — tandis que tous..... [et] princes..... vivent en bonne harmonie,
Que le vent et la pluie couvrent les champs de pollen et de fleurs (?),
Et que sur tous les chemins et sentiers la glace des maladies disparaît jusqu'à son nom même —
Les êtres unis, toute leur vie durant, (13) être heureux!

Sur l'ordre du Fils du Ciel, ont
Du commencement jusqu'à la fin de cette œuvre [les personnes suivantes] exécuté les prescriptions :
[Les prescriptions] du sublime lama *Nam shien* (17) le Teji Çramaṇa,
Le Kalyâṇamitra (18) bien doué dont le nom est *Rin-c'enrdorje* (19);
[Les prescriptions] de qui (14) le surveillant des ouvriers *Tay ping tay sru* (20);

[Les prescriptions] de qui le pénétrant connaisseur de la loi (21) *Liu śiu*, le [..] *i* (22) de la cour de l'interprétation de diamant (23);

[Les prescriptions] de qui le *jalal* (24) *dun bas* (?) *Ba hen* (?).

NOTES.

(1) Cf. le sanscrit *triyânam* et Wassiljew, *Buddhismus*, p. 9, 113, 289, 367.

(2) Le fait qu'à l'origine *trois* stûpas avaient été élevés à Kiu-yong-koan a été aussi établi par M. Imbault-Huart (*Revue de l'Extrême-Orient*, t. II, 1883, p. 488-489) d'après des sources chinoises.

(3) [addharma]puṇḍarîkasûtram.

(4) Cf. Saddharmapuṇḍarîkasûtram (Lotus de la bonne loi), traduit par Burnouf (Paris, 1852), chap. II, v. 81: « Les jeunes *enfants* aussi qui, dans leurs jeux, *ayant l'intention d'élever des stûpas pour les Djinas*, font çà et là de ces édifices en sable, tous ceux-là aussi sont devenus possesseurs de l'état de Buddha. » Cf. aussi, II, 86, trad. par H. Kern, *Sacred Books of the East*, vol. XXI, Oxford, 1884, p. 51.

(5) Cf. mon ouvrage : « *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei.* Aus dem Tibetischen des 'Jigs-med nam-mkʿa », vol. II (traduction), p. 130 : « Une sentence du maître Buddha dit : « Si quelqu'un remplissait de pierres précieuses un do- « maine aussi grand que mes yeux de Buddha peuvent l'em- « brasser et le donnait à moi, le Tathâgata, mais pourtant « n'écoutait pas cet enseignement religieux de telle sorte, « le mérite de celui-là ne serait que mince. Voilà ce que je « dis. Mais qui..... écoute les sûtras..... les possède et les « lit, celui-ci a un mérite bien plus signalé que celui-là. » (Cf. des expressions semblables, *loco cit.*, p. 132 et suiv., 142, 144.)

(6) Nagabali est une corruption du sanscrit Nâgapâli, Nâgapâla, c'est-à-dire « gardien d'éléphant ». Cf. la traduction de la partie chinoise et tibétaine de l'inscription (*Journal asiatique*, septembre-octobre 1894, p. 362 et 371). Mais peut-être Nâgapâla est-il sorti par erreur de Nâgabâla « le petit d'un éléphant » (cf. plus haut, dans la même strophe, l'expression « petit de l'éléphant blanc comme neige », dans l'original : *tsegen dsaghan-u dsuldsighan*); et cette forme a-t-elle provoqué le nom « gardien d'éléphant » dans les textes chinois et tibétain; ou bien encore ce dernier nom repose peut-être sur une *simple confusion* entre Nâgabâla et Nâgapâla, sans que cette dernière forme ait jamais eu besoin de s'être rencontrée réellement. Si ma conjecture est exacte, alors il s'agit peut-être du Bodhisattva qui entra dans le sein de Mâyâ sous la forme d'un éléphant blanc, pour renaître une dernière fois (puisque nous avons dans le texte « la fin du temps », c'est-à-dire pour l'achèvement des cycles des renaissances) et pour atteindre après cela la parfaite condition de Buddha, le Nirvâṇa. Cf. le contenu de toute cette strophe et la note suivante.

(7) Cf. mon édition et traduction des inscriptions de Tsaghan Baišing (Leipsig, 1894, p. (12 et) 23, lignes 125 126 :

« (Puissent-ils) déjà dans l'existence temporelle obtenir le bonheur complet,

« Mais bientôt atteignant le but final, la dignité de Buddha! »

(8) Cela signifie « le sage de *'U-rgyan* (*Udyâna*) », c'est-à-dire *Padmasambhava*.

(9) *Khubilai Setsen Khan* mourut, d'après l'ouvrage intitulé : *Buddhismus in der Mongolei* et *Reu-mig* (*Journ. Asiat. Soc. Bengal*, 1889, p. 52, 57), dans sa quatre-vingt-deuxième année (il vécut de 1214 à 1295 après J.-C.), d'après Sanang Setsen « la quatre-vingt-deuxième année de son âge » (il vécut de 1215 à 1296 après J.-C.); — mais « d'après les informations chinoises qu'on trouve chez Gaubil et Mailla », il mourut en 1294 et n'aurait donc été âgé que de quatre-

vingts ans (cf. *Sanang Setzen*, édition et traduction par I. J. Schmidt, Saint-Pétersbourg, 1829, p. 399, n. 20).

(10) Mot à mot : *mer*. Cf. note 14.

(11) Dans l'original : *Ananda tuvaja śiri* bachir(!) lama dhiśhi(!). Dans le texte tibétain, on trouve pour ce dernier mot : *ti śhri*, au lieu duquel, dans l'ouvrage intitulé : *Buddhismus in der Mongolei*, on rencontre *ti-śri*, *ti-śrî* (= le mongol *disri*) qui vient du tibétain *sde-srid* (prononcez *deśri*). Le nom est, en tibétain : *Kun-dga rgyal-mt'san dpal* (lisible en partie seulement dans l'original tibétain), qui répond au *Hi-Tch'oang*, « étendard de la joie », du texte chinois (cf. *Journal asiatique*, septembre-octobre 1894, p. 362). Cette personnalité n'est autre peut-être que *Kun-dga blo-gros*, le Lama de *Toghon Temür Khan* (qui régna de 1332 à 1369 après J.-C.), pendant le règne de qui — à savoir en 1345 après J.-C. — l'inscription de Kiu-yong koan, abstraction faite des parties contenant les dhâraṇîs, fut exécutée (*Journal asiatique*, septembre-octobre 1894, p. 360; *Revue de l'Extrême-Orient*, t. II, p. 486-493); sur ce lama, cf. *Buddhismus in der Mongolei*, t. II, p. 37-40, 166, et *Sanang Setzen*, p. 131; dans ce dernier passage, il est cité sous son nom sanscrit, *Ânandamati*.

(12) C'est-à-dire *Gegen Khan* (qui régna de 1320 à 1322 après J.-C.).

(13) Les mots écrits en italique signifient le sens secondaire exprimé ici; *yabughulkhu* signifie aussi bien « porter à la marche » que « porter à l'action ».

(14) Mot à mot : *mer*. Cf. note 10

(15) *Gegegen Buyantu Khaghan* = *Buyantu Khan* est comparé, à cause de sa libéralité, à l'arbre du souhait Kalpavṛiksha, au lieu duquel est écrit ici par erreur Kalpavarsha; de même on lit, chez Râjendralâla Mitra, *The Sanscrit Buddhist Literature of Nepal* (Calcutta, 1882, p. 67) : « Açoka was a Kalpavṛiksha to all beggars ». Sa « branche » était *Toghon Temür Khan*, son petit-fils (cf. *Sanang Setsen*, p. 123), qui est manifestement identique à celui que cette inscription

mongole désigne comme le fondateur des trois stûpas, le « prince du peuple », « Bodhisattva Khan », etc. (cf. n. 11).

(16) Le sens est probablement celui-ci : « Tout comme les branches de l'arbre Kalpavṛiksha fleurissent quand on a détruit les feuilles d'or (qui les enveloppent), puisse de même *Toghon Temür Khan*, après que ses feuilles d'or ont été détruites, c'est-à-dire que ses trésors ont été employés à la construction des stûpas, donc sa libéralité a fait ses preuves, vivre en fleur et en prospérité! »

(17) Ou *shid?*

(18) Dans l'original, g[e]bśes = le tibétain *dge-bśes* (prononcez ge(b)śe(s), abréviation de *dge-baibśes-(g)ñen* = le sanscrit *kalyâṇamitra*. Dans l'original tibétain, on peut encore lire *ñen* dans le titre endommagé.

(19) Dans l'original : *Irin-jindorji*, déformation de *Rin-c'enrdo-rje*, dans lequel on peut reconnaître, dans l'original tibétain : *Rin-c'enrdo*. Au sujet de l'addition d'un *i* devant l'*r* initial de plusieurs mots dans le mongol, qui ne possède, dans son lexique propre, aucun mot commençant par *r*, cf. I. J. Schmidt, *Philologisch-kritische Zugabe zu den zwei mongolischen Original-Briefen der Könige von Persien Argun und Öldshäitu* (Saint-Pétersbourg, 1824, p. 10, 17 et n. 4, 5) : Irad-Barans et Ireduwarans = Roi de France. — Ce *Rin-c'en rdo-rje* est peut-être identique à *Rol-pai rdo-rje*, le sacrificateur de *Toghon Temür Khan* mentionné dans *Buddhismus in der Mongolei*, t. II, p. 166, 169-171, quoique (*loco cit.*, p. 170) dans sa biographie ce ne soit que l'année 1357 qui soit donnée comme la date de sa première convocation par ce roi.

(20) Ou *hvu?* ou *tu?*

(21) Mot à mot : « Celui qui est plein d'intelligence, bon par rapport à la loi ».

(22) Dans l'original tibétain : *śhri*.

(23) D'après le *Journal asiatique*, septembre-octobre 1894, p. 368, sous « 14ᵉ ligne ».

(24) C'est-à-dire « introduction » (?).

BIBLIOGRAPHIE.

Liber mafâtîh al-Olûm, auctore Abû Abdallah Mohammad, etc., edidit G. van Vloten, adjutor interpretis legati Warneriani. Lugd. Batav. 1895, apud Brill., in-8°, vii et 328 pages.

Le texte arabe que M. van Vloten vient de publier sous ce titre est un document d'une telle importance pour l'histoire de la culture musulmane qu'il mérite de prendre place à côté du *Fihrist*, dont il est d'ailleurs le complément indispensable. C'est une des meilleures productions du ive siècle de l'hégire, de cette période où la civilisation arabe brilla d'un éclat si vif, mais malheureusement sans durée.

De l'auteur de ce curieux ouvrage nous ne savons guère que ce que nous apprend son titre de *El-Katib el-Khowarezmi* « l'écrivain originaire de Khârezm (Khiva) »; et encore cette origine est-elle incertaine, puisque deux auteurs accrédités, Ibn Khallikan et Maqrizi, lui donnent l'ethnique d'*El-Balkhi* « le Bactrien ». Il dédia son livre au célèbre vizir 'Obeïd Allah El-'Otbi qui fut ministre, et ministre tout-puissant, à la cour du souverain samanide Nouh II; grâce à ce renseignement, on peut placer avec certitude la composition de l'ouvrage entre les années 365 et 381 de l'hégire (975-997). Dans une courte préface, l'auteur déclare que son but est de donner une définition nette et précise de tous les termes techniques relatifs aux lettres, aux sciences et aux arts tels qu'ils étaient cultivés de son temps. Il a tenu parole et s'est acquitté de sa tâche avec un soin digne de tout éloge.

Je ne saurais mieux faire, pour en signaler les mérites, que de reproduire les grandes divisions du livre très méthodiquement établies par l'auteur lui-même. Il l'a partagé en deux sections principales. La première est subdivisée en six chapitres : 1° la jurisprudence (*fiqh*), qui comprend le code religieux, la vente, le mariage, le prix du sang, les héri-

tages; 2° la théologie scolastique (*kelam*); 3° la grammaire; 4° l'art du secrétaire du Divan (*kitabet*); 5° la poésie et l'art métrique; 6° l'histoire. La deuxième section renferme neuf chapitres, à savoir : 1° la philosophie ; 2° la logique et la dialectique (*mantiq*); 3° la médecine; 4° l'arithmétique; 5° la géométrie; 6° l'astronomie; 7° la musique; 8° la mécanique; 9° l'alchimie.

Il suffit de jeter les yeux sur quelques pages de ce précieux ouvrage pour apprécier l'érudition du savant qui l'a composé, sa curiosité sagace et, mérite assez rare chez les lexicographes arabes, la clarté parfaite de ses explications techniques. Je ne saurais trop recommander, par exemple, ce qu'il nous révèle de l'administration politique et financière, levée des impôts, fonctionnement et solde des troupes, service des postes, distribution des eaux. On sent qu'on est sur un terrain solide et que les indications fournies par le *Katib* acquièrent une valeur particulière de la nature de ses fonctions et éclairent d'une lumière nouvelle les données souvent incertaines ou contradictoires des annalistes.

Même lorsqu'il sort de la sphère de ses attributions spéciales, l'auteur du *Mafâtîh al-'Oloum* (litt. : « les clefs des sciences ») se montre consciencieux et bien informé. Il est linguiste dans la mesure où pouvait l'être un savant musulman du xe siècle; mais, à coup sûr, il sait le persan mieux que la plupart des lexicographes, et le syriaque, peut-être même le grec ne lui sont pas inconnus. L'étymologie est une de ses grandes préoccupations : c'est ainsi qu'en donnant la série des dynasties qui ont régné sur la Perse, il ne néglige jamais de traduire en arabe le nom de chaque souverain, et qu'il passe au contraire rapidement sur la liste des khalifes Omeyades « qui n'ont ni qualificatifs ni titres honorifiques[1] ».

[1] ولا نعوت لهم ولا القاب, d'où il est permis de conclure que les leçons plus complètes fournies par la copie C dans le passage en question (p. 105 et 106 du texte arabe) ne sont que des additions dues à un lecteur instruit et qu'il aurait mieux valu les laisser en note, au lieu de les faire figurer dans le corps du récit.

Bien qu'il cite rarement ses autorités, il est aisé de voir qu'El-Katib ne se contente pas d'à peu près, ni de simples résumés, mais qu'il a sous les yeux les traités les plus estimés sur chaque matière. Pour n'en citer qu'un exemple, je rappellerai que sa technologie musicale et sa description des instruments de musique sont empruntés presque mot pour mot au grand ouvrage d'Alfarabi dont Kosegarten a donné une savante notice dans le *Liber cantilenarum*. Et il serait facile, je n'en doute pas, de constater de pareilles similitudes avec les traités des *Frères de la pureté*, les grandes compilations historiques de Ṭabari, de Maçʿoudi et d'autres polygraphes en renom. C'est une tâche dévolue d'avance à M. van Vloten, dans le travail complémentaire qu'on attend de lui et je suis persuadé qu'il ne laissera pas à d'autres l'honneur de l'accomplir.

La courte analyse que je viens de donner du document dont nous lui sommes redevables suffit aussi pour montrer toutes les difficultés qu'il avait à vaincre pour le restituer. Bien que le savant éditeur ait eu à sa disposition, outre la copie de Leyde, sans doute la meilleure, trois autres manuscrits provenant de deux sources différentes, au milieu de cette masse de mots de toute origine, défigurés à l'envie par les copistes ou par l'imperfection inhérente à l'alphabet arabe, l'établissement du texte devenait une œuvre ardue qui exigeait des connaissances variées et une enquête des plus minutieuses. Il n'est que juste de reconnaître que M. van Vloten s'en est tiré à son honneur et qu'il a droit à tous nos remerciements. Les différents essais qu'il a déjà publiés nous avaient permis de fonder de sérieuses espérances sur son avenir scientifique; il les justifie aujourd'hui et soutient dignement le renom de cette grande école de Leyde qui, depuis deux siècles, rend aux études orientales de si éminents services.

B. M.

Mouzeh-i Humaïoun. Meskoukât-i Qadémieh Islamieh Kataloghi, etc. Musée impérial ottoman. Catalogue des monnaies anciennes de l'Islam, etc., par I. Ghâlib Edhem. 1 vol. in-8°. Constantinople, 1312 de l'hégire, LXXIV et 446 pages avec 5 planches de photogravures (en turc).

On a vu dans le *Journal asiatique* de l'année dernière (juin 1894) que le directeur des musées ottomans avait entrepris de rédiger et publier, en turc et en français, les catalogues des monnaies orientales dépendant de la collection impériale. Le premier volume qui a paru dans ces deux langues, il y a un an à peine, contenait les monnaies turcomanes; celui que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs du *Journal* est le deuxième de la série et a été rédigé, comme le précédent, par l'éminent archéologue de Constantinople, Ghâlib Edhem Bey. Il comprend la description des monnaies arabes proprement dites, depuis l'origine de l'Islam jusqu'à la destruction du khalifat abbasside par les Mongols. Nous n'avons encore entre les mains que l'édition en turc; il est à désirer, dans l'intérêt des études numismatiques, que la traduction française paraisse prochainement.

L'ouvrage débute par une longue introduction (71 pages) divisée en quatre chapitres : I, monnaies au type sassanide; II, dinars et fels au type byzantin; III, Omeyyades; IV, Abbassides et dynasties qui en dépendent. C'est une sorte d'historique de la numismatique musulmane d'après les savants d'Europe, depuis les deux Tychsen (1793-1794), Adler (1782), Castiglioni (1819) et Fraehn (1826) jusqu'à nos jours. L'auteur ne cite pas et ne peut pas citer tous les travaux anciens sur la matière, mais nous croyons devoir accorder au moins un souvenir à Hallenberg (1800), à Moeller (1826), à Tornberg (1846-1848), à Krehl (1856), à Nesselmann (1858), les rédacteurs des premiers catalogues des musées de Stockholm, Gotha, Dresde et Kœnigsberg. Parmi les modernes, Ghâlib Bey rend surtout hommage au goût éclairé de Soubhi Pacha et aux ouvrages de Tiesenhausen, R. S. Poole

et Lavoix. Dans chaque chapitre, il signale les pièces de la collection impériale qui sont particulièrement intéressantes, comme la pièce de l'an 20 sur laquelle nous reviendrons plus loin et la drachme de Asad ben Yezid frappée à Raï en 168 de l'hégire et qui est en effet unique.

Au sujet du dirhem de l'an 40 de l'hégire que possède le Cabinet de France (voir Catalogue Lavoix, n° 158), Ghâlib fait l'historique des débats qui se sont élevés sur l'authenticité de cette pièce. C'est en 1862 que cette monnaie célèbre, qui était alors dans la collection de Soubhi Pacha, fut signalée par M. Barbier de Meynard[1]. Divers savants, comme MM. Stickel, Pertsch, Soret, Karabacek, mirent en doute l'exactitude de la date. Dans un article récent[2], M. Karabacek, dont Ghâlib a adopté l'opinion, est revenu sur la question. D'après lui, la date *quarante* serait due à une faute du graveur : le mot اربعين aurait été mis, faute d'espace, pour un nombre plus fort, par exemple اربع وسبعين (74) ou اربع وتسعين (94). A l'appui de cette hypothèse il cite diverses erreurs déjà relevées (quoique fort rares) dans la numismatique arabe et il ajoute que la négligence du graveur dans le mot اربعين s'expliquerait par ce fait que, avant la réforme d'Abd el-Melik, la fabrication de la monnaie arabe n'était pas surveillée par les khalifes. Nous comprenons difficilement comment le savant de Constantinople a pu se rallier à cette théorie qui, si ingénieuse qu'elle soit, n'est pas admissible en présence du monument lui-même. On avait bien insinué que la pièce pouvait être l'œuvre d'un faussaire, mais aucun numismate à l'œil exercé ne saurait s'y méprendre. Dire que *arba'în* est une abréviation, faute d'espace, pour *arba'...în*, « le graveur, comme le dit Karabacek, se croyant dans la dizaine », est une énonciation qui ne repose sur aucun précédent, car dans les erreurs signalées, c'est un

[1] Voir *Journal asiatique*, juin 1862. En même temps le baron O. de Schlechta publiait en français (Vienne, août 1862) la traduction d'un article de Soubhi Pacha sur sa collection.

[2] *Curiosités orientales numismatiques*, in-8°, Bruxelles, 1891, p. 53.

IMPRIMERIE NATIONALE.

mot qui manque ou qui est mal orthographié, mais jamais on n'a trouvé deux mots hétérogènes réunis en un seul. Du reste l'*a'īn* de *arba'* n'est pas le même que celui de *arba'īn*; le graveur n'aurait donc pu s'y tromper, et s'il s'était corrigé il y en aurait eu trace sur le coin. L'examen de la pièce, remarquable par son unité de contexte, démontre au contraire, d'une manière décisive que la légende a été gravée d'un seul trait et que tous les mots sont disposés suivant leur vraie place. D'ailleurs les savants qui ont pu étudier *de visu* cette monnaie, tels que Mordtmann, Rogers bey, de Longpérier, Sauvaire et d'autres, ont adopté unanimement la date *senet arba'īn* : de sorte que, quelle que soit l'invraisemblance de cette date, il n'y a plus qu'à s'incliner devant la brutalité du fait.

Je voudrais dire aussi quelques mots sur les dates (toujours en pehlvi) que portent les premières monnaies arabes au type sassanide. On sait qu'elles ont été frappées en Perse et dans le Tabaristan par les khalifes et par les gouverneurs au type de Yezdegerd III et de Khosroès II avec des légendes en pehlvi et en coufique. Or on retrouve *quatre* ères distinctes employées sur ces monnaies : l'ère de Khosroès (590 de J.-C.), de Yezdegerd (632 de J.-C.), de l'hégire (622 de J.-C.) et du Tabaristan (652 de J.-C.). Cette série, qui est très nombreuse, est représentée dans notre Catalogue par cinquante et quelques pièces (nos 1 à 47, 910 à 914). Quelques gouverneurs arabes ont employé jusqu'à trois ères à la fois : ainsi on a des drachmes d'Obeïd Allah ben Zyâd (53-67 de l'hégire = 673-686 de J.-C.) qui sont, les unes de l'an 43 Yezdegerd (675), les autres de l'an 26 du Tabaristan (678) et d'autres enfin de l'hégire. On est généralement d'accord pour admettre que les monnaies qui ne portent ni nom de khalife ni de gouverneur sont datées de l'ère de Yezdegerd. Le point de départ de ce monnayage est la pièce de l'an 20, qui est la même que celle de la série sassanide (an 1 à 20 du règne de Yezdegerd III), sauf l'addition des mots *bism illah* qui indiquent la conquête arabe. C'est l'année même de la mort

de ce roi. Il existe encore une autre pièce de l'an 21 frappée à Berzé, mais c'est la dernière et elle est rare, tandis que celles de l'an 20 sont très communes. Le monnayage arabe continue alors, mais avec le nom de *Khosrou* depuis l'an 25 jusqu'à l'an 60 (monnaies d'Abd el-Melik). On ne connaissait pas jusqu'ici de monnaie antérieure à l'an 25, aussi la pièce n° 1 du Catalogue de Constantinople frappée à Hérat l'an 20 (*vist*) est-elle intéressante. Pour nous, c'est toujours la même ère, celle de Yezdegerd, qui doit être appliquée ici comme pour les pièces des années 28 et 29 (n°s 2, 3) et celle de l'an 37 (n° 4). Toutes font partie de la même série de 20 à 60 et si on les rapportait à l'ère de l'hégire, comme le fait à tort suivant nous l'auteur, la pièce de l'an 60 (*shast*) au nom d'Abd el-Melik se trouverait avoir une fausse date puisque ce khalife n'a commencé à régner qu'en 65 de l'hégire. Les attributions proposées par Ghâlib pour Omar, Othman et Ali doivent donc être déplacées de dix ans (différence entre les deux ères 622 et 632). La monnaie de l'an 43 (*si tchehel*, n° 5) attribuée avec raison à Moawiah ben Abi Sofiân, bien qu'elle ne porte pas son nom, ne doit pas non plus être comptée de la date de l'hégire, quoique, en fait, la question n'ait pas d'intérêt puisque le règne de ce khalife s'étend de l'an 41 à l'an 60; mais il existe une autre pièce de la même année 43, non plus au nom de Khosrou, mais avec le nom même de « Moawiah, prince des croyants » (en pehlvi *Amir-i varôishnikân*), dont la date doit certainement être calculée d'après le comput arabe. Je crois donc que la plus ancienne monnaie datée de ce comput, en langue pehlvie, ne remonte pas au delà de l'an 43.

Avec les gouverneurs de la Perse on entre dans une nouvelle série monétaire, le nom de *Khosrou* est remplacé par celui du gouverneur, les légendes et notamment la date restent en pehlvi. La pièce de Zyâd ben Abi Sofiân (38-56 de l'hégire) est la plus ancienne; elle est datée de cette même année 43. Le Catalogue de Constantinople ne commence qu'avec l'an 51; il n'a du reste que quatre gouverneurs

(Zyàd, Obeïd-Allah, Omar et Hadjdjadj) sur les vingt-cinq connus. Pour les quinze Ispehbads du Tabaristan, ils sont représentés dans une proportion plus grande : environ soixante pièces d'argent frappées par Omar, Saïd, Soleïmân, Yahia, Hâni, Moqâtel, Djerir, etc., avec les dates s'étendant de l'an 120 (*vist sat*) à l'an 141 (*yak tchehel sat*) de l'ère de cette province (652). On a aussi des pièces de l'an 143 (*si tchehel sat*) qui est la date la plus récente en pehlvi (795 de J.-C.), Peroze étant le premier roi sassanide qui ait commencé à mettre les années de règne sur ses pièces (la première est de l'an 3, *talat* = 460 de J.-C.); on a ainsi une période de monnaies datées s'étendant sur un espace de trois siècles et demi.

Les monnaies byzantino-arabes qui forment une série importante dans la collection française ne sont qu'en très petit nombre au musée ottoman. Ces pièces, toutes en cuivre, avec légendes latines, nous donnent les plus anciennes dates de l'hégire : 17, 21 et 23. La pièce n° 50 est de l'an 21. Les monnaies à légendes latino-arabes frappées un peu plus tard en Afrique et en Espagne ne figurent pas dans la collection impériale.

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur les commencements de la numismatique musulmane parce que c'est pour cette époque que se présentent les questions intéressant l'origine du monnayage arabe; mais, au point de vue du catalogue, les monnaies de cette première période n'occupent qu'une très petite place. Les Omeyyades et les Abbassides comprennent en effet près des huit dixièmes (780 pièces sur 940 décrites), dont près d'une centaine qui sont qualifiées d'uniques (بيمثل). Sauf ces inédites, on peut dire d'une manière générale que ce sont les mêmes pièces que celles déjà décrites dans les catalogues antérieurs. La dynastie omeyyade commence avec un dinar d'Abd el-Melik de l'an 78 de l'hégire (n° 56). Le plus ancien depuis la réforme monétaire est de l'an 77 (British Museum, Musée de Milan). Avant cette date, ce khalife continuait à frapper des

monnaies d'or *à son effigie* et c'est ainsi que le Cabinet de France a des dinars des années 76 et 77 avec le portrait du souverain debout, tenant l'épée (Catalogue Lavoix, nos 55 et 1677); mais, à partir de l'an 77 pour l'or et de l'an 73 pour l'argent, la réforme monétaire est consommée et la monnaie nationale musulmane est purement arabe, soumise à un poids uniforme de 4 gr. 30 pour les dinars et 2 gr. 90 pour les dirhems. Il dut y avoir seulement une époque transitoire de tolérance et d'indécision et c'est ainsi que l'on explique l'existence de dinars avec et sans effigie pour l'année 77. On peut résumer de la manière suivante la chronologie des monnaies datées de l'hégire :

Monnaies de bronze au type byzantin : ans 17, 21, 23 en lettres grecques (Paris);

Monnaies d'argent au type arabe, en coufique : an 40 (Paris);

Monnaies d'argent au type sassanide, en pehlvi : an 43 (Paris et Constantinople);

Monnaies d'or au type byzantin, mais avec légendes en coufique : an 76 (Paris);

Monnaies d'or au type arabe : an 77 (British Museum, Milan);

Monnaies d'argent au type arabe : an 73 (Paris [Constantinople, an 79]).

D'après Makrizi et Belâdsori, Moawiah Ier avait déjà émis des monnaies d'or sur lesquelles il était représenté ceint de son épée; il est possible que cette énonciation soit vraie; mais en fait on n'a pas encore trouvé de ces pièces qui ont sans doute été retirées de la circulation lors de la refonte ordonnée par Abd el-Melik [1].

[1] Dans la brochure citée plus haut, *Curiosités orientales*, etc., M. Karabacek décrit un *aureus* au type d'Héraclius avec la légende prophétique en arabe, sans nom de khalife, mais avec les lettres B. I. qu'il interprète par l'an 11 (B) de l'Indiction correspondant à 55 de l'hégire. Cette pièce était

La série des Abbassides est à peu près complète, de même que pour les années de l'hégire. Parmi les pièces uniques que possède la collection de Constantinople, nous citerons : un bronze d'Abd el-Melek frappé à Ardh 'Atikah (ارض عاتكة), et un autre à Hourrîn (حُرّين), deux ateliers monétaires nouveaux [1] — divers bronzes de l'époque omyyade, sans nom de khalife, mais avec une date — et, sous les Abbassides : un dinar d'El Mahdi de l'an 165, d'Haroun er Rachid de 173, d'El Wâthek-billah des années 227, 230, 231, de Râdhi-billah de l'an 322; un très beau dinar d'El Mosta'çem-billah de l'an 640 (pl. V) et, du même khalife, des dirhems des années 644 et 655 de l'hégire. On sait que l'année suivante, Houlagou s'emparait de Bagdad et mettait fin au khalifat abbasside.

Après la description des monnaies (110 environ) de quelques-unes des petites dynasties qui dépendaient (فروع) des Abbassides, comme les Toulounides, les Ikhshidides, les Boueïhides, etc., l'ouvrage se termine par une série d'index des dates, des ateliers monétaires, des noms propres, etc., et notamment un tableau synoptique qui permet de faire rapidement toutes les recherches et comparaisons au point de vue de la rareté des médailles. Les planches en photogravure sont d'une exécution parfaite et contiennent un certain nombre de pièces inédites. Le Catalogue des monnaies musulmanes anciennes que nous venons d'analyser est, sans contredit, le plus important des quatre ouvrages de ce genre que Ghâlib Edhem a déjà livrés à la science; il représente, no-

déjà connue par un article de S. L. Poole paru en 1874 dans le J. R. A. S. et par le Catalogue de M. Lavoix. Le savant allemand publie trois autres pièces d'or dont l'une serait de Museilimah (Moseïlamah), le contemporain de Mahomet et l'autre du Prophète lui-même. Je ne crois pas que l'on puisse considérer ces attributions comme définitives, qu'en pense Ghâlib Bey?

[1] Ardh 'Atikah (la terre d'Atikah) est le nom d'un château de plaisance qu'Abd el-Melik avait fait construire pour sa femme favorite. Hourrîn est une ville voisine d'Amid (Diarbékir). Je dois ces renseignements à l'obligeance de M. Barbier de Meynard.

tainment, par sa vaste introduction et le nombre des pièces classées, une somme de travail considérable pour lequel ce savant a droit aux félicitations des érudits.

E. Drouin.

Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281-1317), et du moine Rabban Çauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287), traduite du syriaque et annotée par J.-B. Chabot. Ouvrage suivi de deux appendices renfermant plusieurs documents concernant les relations du roi Argoun et du patriarche Jabalaha avec le Pape et les princes chrétiens de l'Occident (avec une carte et une planche). Paris, Ernest Leroux, 1895, in-8°, 278 pages.

Textkritische Bemerkungen zur Tes'itha d'mâr Jabalaha patriarcha wad' rabban Çauma. Thèse pour le doctorat de philosophie présentée à l'Université de Jéna, par le Dr. Heinrich Hilgenfeld. Jéna, Frommann, 1894, in-8°, 39 pages.

En 1888, M. le P. Bedjan éditait, sous le titre de *Histoire de Mar Jabalaha et de Rabban Sauma*, un manuscrit syriaque qui se trouvait en Orient et qui semble être unique. L'importance de cette histoire, qui met en relief les rapports des Mongols avec les Nestoriens et les souverains de l'Occident, n'avait pas échappé à son éditeur; elle fut aussi signalée, de différents côtés, par les orientalistes dont ce livre attira l'attention. Nous en avons donné, en 1889, dans le *Journal asiatique*, une analyse détaillée qui nous dispensera de revenir sur son contenu. Nous souhaitions alors qu'il en fût fait une traduction complète. Ce desideratum vient d'être réalisé de la manière la plus satisfaisante par M. l'abbé Chabot qui a publié une traduction française de l'*Histoire de Mar Jabalaha*, d'abord dans la *Revue de l'Orient latin*, et ensuite dans un volume à part, dont nous avons reproduit le titre en tête de ce compte rendu.

M. Chabot ne s'est pas borné à traduire le texte syriaque; il a joint à sa traduction de nombreuses notes historiques et

géographiques qui forment un commentaire complet de l'ouvrage. Ses études théologiques et sa connaissance de la langue syriaque assuraient à ce savant une compétence spéciale pour cette entreprise; mais on ne saurait trop louer le patient labeur qu'il a mis à dépouiller les documents originaux ou les travaux d'érudition relatifs à son sujet.

Les résultats obtenus ont largement récompensé les peines que ces recherches ont coûté. Un fait historique qui avait échappé à l'éditeur et qui est maintenant parfaitement établi, c'est que Mar Çauma ne s'était pas rendu en Angleterre pour visiter le roi Édouard Ier, mais qu'il avait rencontré ce roi en Gascogne où il séjournait alors. C'est donc de la Gascogne qu'il faut entendre le mot *Kasonia* du texte et non de la Grande-Bretagne. Signalons aussi la note instructive sur les tablettes remises aux princes et aux fonctionnaires mongols, comme insignes de leur autorité. Le nom géographique *Talas*, qui semblait douteux, est pleinement justifié et son emplacement est heureusement déterminé.

L'éloge que nous faisons de cette publication paraîtrait peut-être partial si nous n'y joignions un peu de critique. Nous aurions préféré des notes moins étendues sur des noms historiques ou géographiques connus de tout le monde et qui n'intéressent pas particulièrement l'histoire de Mar Jabalaha et de Mar Çauma. Des développements sans proportion ont l'inconvénient de rompre le fil du récit et de nuire à la mise en lumière des notes neuves et originales. Dans la note 3 de la page 32, il fallait renvoyer à l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga, éditée par M. Budge, si importante pour la connaissance de la vie monastique des Nestoriens. P. 159, note, au sujet de *Beith Çayâdê*, consulter Budge dans Thomas de Marga, II, 302, note 1, et les références qu'il cite. P. 166, note 3, les Palestiniens doivent désigner, dans ce passage, les Arabes qui occupaient la Palestine et qui étaient en guerre avec les Mongols; comparer « les armées de la Palestine », p. 162.

La traduction, à en juger par les passages que nous avons

vérifiés sur le texte, est fidèle et exacte. Quelques légères incorrections sans importance pour le sens général de la phrase : p. 7, « Il étendit en tous lieux..... Il s'en retourna et ceux-ci allèrent jeter..... », lire : « Il étendit en tous lieux et dans toutes les régions..... et jeta... »; — p. 9, « connu dans sa famille et sa tribu », mieux : « célèbre par sa famille et sa tribu »; — p. 32, « Ils perdirent le souvenir de ce qu'ils avaient enduré pendant leur voyage », littéralement : « la pensée qui les travaillait arrêta son cours », c'est-à-dire « leur désir de voyager se calma »; — p. 60, « cette mer s'appelle mer d'Italie », mieux : « car cette mer s'appelle (passe) du dragon », comme nous avions traduit dans notre *analyse;* la correction proposée par M. Bedjan de ܐܠܚܐ en ܐܘܪܚܐ doit être rejetée.

Le premier des deux appendices joints à la traduction est consacré à l'étude des relations du roi Argoun avec l'Orient. M. Chabot est amené, par l'étude des textes conservés en Europe, à penser qu'Argoun aurait envoyé en Occident, en 1285, une première ambassade, ayant précédé de deux ans l'ambassade à la tête de laquelle se trouvait Çauma; cependant ces textes ne sont pas assez précis pour qu'on puisse arriver à une certitude absolue. Une troisième ambassade, postérieure de deux ans à celle de Rabban Çauma, eut lieu en 1289. Elle était conduite par un Génois, nommé *Buscarel,* qui était en faveur à la cour d'Argoun. C'est à cette mission que se rapporte la lettre d'Argoun à Philippe le Bel, dont l'original est conservé aux Archives nationales, et non pas à la mission de Mar Çauma, comme Abel Rémusat l'avait cru. M. Chabot donne de cette lettre un nouveau fac-similé suivi d'une transcription, d'une traduction et d'un commentaire. Enfin une quatrième ambassade fut envoyée en 1290, mais Argoun mourut avant son retour.

Dans le second appendice, M. Chabot traite des rapports de Jabalaha III avec la cour de Rome. On n'avait alors à Rome qu'une idée assez vague des dogmes des Nestoriens désignés sous le nom de Chaldéens. Les documents de

l'époque ne contiennent pas, comme on l'avait cru, une profession de foi formelle du patriarche Jabalaha faisant acte d'adhésion à l'Église catholique. Quelle que fût d'ailleurs l'intention de Jabalaha à cet égard, ses démarches n'eurent aucune influence pour l'union des Nestoriens avec l'Église latine. M. Chabot reproduit les documents concernant cette question et ajoute une lettre d'Édouard Ier à Jabalaha. On voit que ces appendices forment un utile commentaire de l'histoire du roi Argoun et du patriarche Jabalaha.

Une carte de l'Adherbaidjan et de ses environs, une table généalogique des princes mongols de la Perse, une liste alphabétique des noms propres, complètent cette importante publication.

Pendant que M. Chabot faisait imprimer sa traduction française, M. le Dr Hilgenfeld préparait de son côté une traduction allemande du même ouvrage. Mais, avant de publier son travail, ce dernier a jugé utile de faire connaître les corrections dont le texte syriaque lui paraissait susceptible, et de réunir, dans sa thèse de doctorat, les notes critiques que l'étude de ce texte lui avait suggérées. Ces notes, au nombre de près de cent, dénotent une connaissance du syriaque et un esprit critique rares chez un débutant; elles sont d'un bon augure pour les futurs travaux du jeune docteur. Les corrections proposées par M. Hilgenfeld ne sont pas, il est vrai, de nature à modifier profondément le texte édité et à amener des changements importants à une nouvelle traduction. Quelques-unes s'imposaient pour ainsi dire d'elles-mêmes, et n'avaient pas échappé à M. Chabot. Mais il y en a un certain nombre qui, moins à la surface, font mieux comprendre la pensée de l'auteur de l'*Histoire* et donnent à son récit une physionomie plus naturelle.

M. Hilgenfeld signale, en premier lieu, plusieurs lacunes dues à l'étourderie d'un copiste. La plus importante, celle de la page 9, a été aussi pressentie par M. Chabot. D'un autre côté, des interpolations se seraient glissées dans le texte; un lecteur aurait expliqué à la marge certains mots

rares par des expressions plus usuelles, et ses explications auraient pénétré dans l'intérieur du livre. Ici le doute est permis; les synonymes ainsi ajoutés sont trop nombreux pour qu'ils soient étrangers au style de l'auteur; dans la plupart des cas, on ne peut en contester la paternité à celui-ci; les raisons mises en avant pour quelques exemples particuliers ne sont pas suffisamment probantes. C'était bien dans le goût littéraire des écrivains de la basse époque de choisir les locutions archaïques, ou considérées comme telles, et de leur apposer les termes plus connus.

Quelques observations sur diverses corrections présentées par M. Hilgenfeld : 145, 4, la correction ܢܣܒ en ܢܣܒ n'est pas nécessaire, le parfait s'expliquant par l'influence de la particule conditionnelle ܐܠܘ; — 23, 6, nous préférerions supprimer ܠܗ̈ et traduire : « quelque chose qui lui révéla leur pensée »; — 57, 5, la correction ܘܐܙܕܗܪܘܢ s'impose d'autant moins que ܐܙܕܗܪ signifie « prendre garde » et non pas « prendre soin »; — 64, 13, le texte est exact, ܕܐܡܝܢܝܢ ܟܬܒܟܬܒ signifie « constamment occupés à écrire » et se rapporte aux étudiants; — 90, 5, ܡܢ ܕܚܠܐ n'a pas besoin d'être corrigé; Baidou avait accepté le pouvoir *par crainte* d'être arrêté et mis à mort par la partie adverse, s'il s'était dérobé; — p. 108, 15, ܘܕܩ̈ܠܐ me semble plutôt altéré de ܘܩܝܡ̈ܠܝܐ (= κειμήλια) « et les joyaux », ou ܘܩܡ̈ܠܝܐ, car dans le lexique de Bar Bahloul, les orfèvres sont généralement désignés par l'expression ܦܚ̈ܡܝ ܩܡ̈ܠܐ « les artisans des joyaux »; — 114, 2, le mot ܐܬܚܫܚܬ du texte est préférable à ܐܬܚܫܒܬ qui fait double emploi avec ܐܬܚܫܒܘ qui précède.

Sous ces réserves, les notes critiques de M. Hilgenfeld nous paraissent parfaitement justes, et il y aura lieu d'en tenir compte pour une seconde édition de l'*Histoire de Mar Jabalaha et de Rabban Çauma*.

Rubens Duval.

Zeitschrift für Afrikanische und Oceanische Sprachen mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. 1er fascicule, Berlin, 1895.

C'est avec plaisir que nous annonçons au public l'apparition de cette nouvelle revue, destinée à l'étude de langues peu cultivées encore des érudits et des philologues. Qu'il nous soit permis d'y voir ce que l'on appelle, dans l'acception la plus vraie du mot, un signe du temps. A mesure que les distances se rapprochent, que les diverses parties de notre globe voient les rapports entre elles devenir plus fréquents, il est bien naturel aussi que l'on s'intéresse davantage aux idiomes des populations en apparence les plus arriérées. Il est fort juste que la science pure et désintéressée profite à son tour des progrès du commerce et de l'industrie.

L'œuvre en question contribuera puissamment, espérons-le, à cet heureux résultat. Elle compte parmi ses rédacteurs bon nombre de missionnaires initiés, par suite d'une longue résidence, à la connaissance des idiomes de leurs néophytes.

Ce premier numéro semble consacré surtout aux langues de l'Afrique orientale. On y trouve des travaux sur la langue Toyo par M. J. C. Christaller, celle des Shambalos par M. Siedel, et le dialecte Koi dans la Nouvelle-Guinée, dont l'auteur est M. le professeur Grube.

Un mémoire sur les éléments arabes en suahéli pourra être consulté avec fruit par bon nombre d'orientalistes.

Enfin divers comptes rendus d'ouvrages récents, insérés à la fin de chaque numéro de la revue, tiendront le lecteur au courant des derniers progrès de la science en ce qui concerne la philologie africo-océanienne.

H. de Charencey.

Le Gérant :

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1895.

DESCRIPTION DE DAMAS,

PAR

H. SAUVAIRE,

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT.

(SUITE.)

CHAPITRE IX.

SUR LES *RÉBÂṮ*[1] (HOSPICES).

LE RÉBÂṮ D'ABOU'L BAYÂN[2]. — En dedans de *bâb çharqy*[3]. « Le nom entier (du fondateur) est Abou'l bayân Moḫammad ebn Maḫfoûẕ, el Qorachy, le châfé'ite, [ed-Démachqy,] l'ascète, connu sous le nom d'ebn el Ḫawrâny. C'était un homme vertueux, assidu à l'étude de la science et à la lecture, [très adonné à l'adoration et] très circonspect; il occupait une haute situation (parmi les Ṣoûfys), avait des extases[4], des séances[5] et menait la vie contemplative[6]. Il composa des ouvrages et des recueils. Lui et le chaykh Arslân étaient [à leur époque] les

deux chaykhs de Damas [et quels chaykhs!]. Il mourut [en rabî' 1er de] l'année 551 (avril-mai 1156[7]) et fut enterré à *bâb es-saghîr*, en face[8] du chaykh el Fendalâwy. El Fendalâwy est le grand jurisconsulte, surnommé *heudjdjet ed-dîn* (l'argument de la religion), le chaykh des Malékîtes Abou'l Hadjdjâdj Yoûsef ebn Derbâs, el Fendalâwy[9]. Il fut tué par les Francs sur le territoire d'en-Nayrab[10], près d'er-Robouch[11], lorsque ceux-ci assiégèrent Damas l'année 543 (*Comm.* 22 mai 1148), et fut enterré au cimetière de *bâb es-saghîr*[12]. C'est ce que rapporte ebn Chohbeh dans ses *Annales.* »

Mohammad ebn Nasr[13], neveu d'Abou'l bayân, fut nommé supérieur de ce rébât.

Je dis : « Le grand savant Tâdj ed-dîn es-Sobky, dans ses *Grandes Classes*[14], rapporte ce qui suit : « Ce rébât, qui porte le nom d'Abou'l bayân, ne fut « construit que quatre ans après sa mort. Ses dis- « ciples se mirent d'accord pour le bâtir et l'on ra- « conte que, lorsqu'ils furent réunis dans ce but, el « malek Noûr ed-dîn le *martyr* envoya l'ordre de les « en empêcher. Quand vint son envoyé, l'un d'eux, « nommé le chaykh Nasr, sortit au-devant de lui : « C'est toi, lui dit-il, l'envoyé de Mahmoûd, qui « empêches les faqîrs de bâtir? — Oui, répondit « celui-ci. — Retourne auprès de ton maître, reprit- « il, et dis-lui : « De par cet indice que tu t'es levé « au milieu de la nuit et as demandé à Dieu dans « ton for intérieur de te donner d'une telle un enfant « mâle, ne te mets pas à la traverse de la commu-

« nauté du chaykh et ne t'oppose pas à leur projet. » L'envoyé étant retourné auprès de Noûr ed-dîn, lui répéta ces paroles : « Par Dieu immense, s'écria-t-il, « je n'ai pas ouvert la bouche au sujet de cette créa« ture. » Puis il donna l'ordre de remettre dix mille derhams et cent charges de bois d'el Ghaydah [15]. C'est avec cela que fut bâti le rébât et il lui constitua en waqf un lieu à Djebrîn [16]. »

Le rébât d'et-Tekrîty. — A proximité du rébât le *Nâsery*, au Qâsyoûn. Il fut construit [16 bis] par Wadjîh ed-dîn Mohammad ebn ʿaly [ebn Abî Tâleb] ebn Sowayd, et-Tekrîty, le grand marchand [possesseur d'une fortune considérable]. Il jouissait de beaucoup de considération auprès du gouvernement [surtout sous le règne d'el malek ez-Zâher, à qui il avait rendu service, alors qu'il n'était qu'émir, avant son avènement au trône, et qui pour ce motif le traitait avec bonté et l'honorait].

Le rébât de Safiyah, fille du qâdy en chef ʿabd Allah ebn ʿatâ Allah, le hanafite [17].

Le rébât de Safiyah el Qalaʿiyeh [18]. — Près de la madraseh la *Zâhériyeh*.

Le rébât de Zahrah. — A proximité du bain de Djâroûkh, dans le voisinage de la maison de l'émir Masʿoûd, fils de la dame ʿadrâ [la fondatrice de la madraseh [19]].

Je dis : « Ce bain, connu sous le nom de bain de Djâroûkh, fait face au four appelé four de Khalîfah ;

c'est actuellement une maison qui est la propriété de la femme d'ebn et-Taʿbân[19 bis] (fol. 25 v°) eṯ-Ṯarâbolosy, la *Charîfeh*. La porte en est dans le four et le cens[20] en appartient actuellement à la *Djâroûkhiyeh*, madraseh dont il a été fait mention précédemment.

Le rébâṯ de Ṯoûmân, un des émirs des Seldjoûqides. — Sous la citadelle.

Le rébâṯ de Djâroûkh [qui tire son nom de Djâroûkh], le turkomân[20 bis].

Le rébâṯ de Ghars ed-dîn Khalîl[20 ter], qui fut gouverneur (*wâly*) à Damas.

Le rébâṯ d'el Mehrâny. — Dans la rue (*darb*) d'el Mehrâny.

Le rébâṯ d'en-Nadjdjâry. — A *bâb el Djâbyeh*.

Le Rébâṯ d'es-Saflâṯoûny (d'es-Saqlâṯoûny, *Ebn Chaddâd*).

Le rébâṯ d'el Falaky.

Le rébâṯ de la fille d'es-Sallâr]. — En dedans de *bâb es-salâm*.

Le rébâṯ de ʿAdrâ Khâtoûn. — En dedans de *bâb en naṣr*.

Le rébâṯ de Badr ed-dîn [ʿOmar].

Le rébâṯ des Abyssins[21]. — Au quartier (*ma-*

halleh) du Château des Țaqafîtes, c'est-à-dire dans le quartier d'el Mo'îniyeh [21 bis].

Le rébât d'Asad ed-dîn Chîrkoûh. — En face de sa maison, dans la rue (*darb*) de Zar'ah.

Le rébât d'el Qassâ'y [22].

Le rébât de la fille de 'Ezz ed-dîn Mas'oûd, seigneur de Mosoul [22 bis].

Le rébât de la fille d'ed-Daqîn [23]. — A l'intérieur de la madraseh la *Falakiyeh*.

[Un auteur ajoute:]

Le rébât d'ed-Dawâdâry. — En dedans de *bâb el faradj*. Noûr ed-dîn ebn Qawâm y exerça les fonctions de supérieur.

Le rébât d'el Foqqâ'y. — Au penchant [du Qâsyoûn. El Berzâly le mentionne sous l'année 635].

Je dis : « Et le rébât d'ez-Zarrâr, au quartier (*mahalleh*) du petit marché de Sâroûdjâ, en dedans de l'impasse (*dakhlah*) où se trouve Bersbây, le chambellan, au nord de son bain [23 bis]. Il existe encore jusqu'à présent [24]. »

NOTES DU CHAPITRE IX.

[1] *Robot* est le pluriel de *rébât*. C'est la maison habitée par les *gens de la voie de Dieu*. Au rapport d'ebn Sîdah, le rébât est composé de cinq chevaux et au-dessus. Les expressions *rébât* et *morâ-*

batah signifient « se tenir assidûment sur la frontière de l'ennemi ». L'origine de ce mot vient de ce que chacun des deux partis *attache* ses chevaux. Puis l'acte de se tenir assidûment à la frontière a reçu le nom de *rébât* et parfois l'on a appelé ainsi les chevaux eux-mêmes. Le terme *rébât* signifie aussi « s'appliquer avec zèle et assiduité à quelque chose ». El Fârésy dit que cette signification tient le second rang après celle de « se tenir assidûment à la frontière » et cette dernière vient en second lieu après celle de « attacher les chevaux ». Ces paroles de Dieu : *Luttez de patience (avec les ennemis) et soyez assidus* (Qor'ân, III, 200), signifient, d'après les uns, « faites la guerre sainte » et, d'après d'autres, « soyez assidus aux moments déterminés (de la prière) ». Abou Hafs es-Sohrawardy dit dans le Livre des *'awaref el ma'âref* : « L'origine du mot *rébât* est l'endroit où l'on attache les chevaux. Puis on a appelé *rébât*, toute ville frontière dont les habitants repoussent l'ennemi qu'ils ont devant eux. Le champion assidu de la foi (*modjâhed morâbet*) repousse donc l'ennemi qu'il a devant lui et l'homme qui demeure dans un *rébât*, dans l'obéissance de Dieu, repousse par ses invocations les calamités loin des habitants et du pays. » Dâoûd ebn Sâleh relate qu'Abou Salamah ebn 'abd Er-Rahman lui dit : « Ô fils de mon frère, sais-tu à propos de quoi est descendu ce verset : *Patientez, luttez de patience et soyez assidus?* — « Non », répondis-je. — Il reprit : « Ô fils de mon frère, à l'époque de l'envoyé de Dieu, que Dieu le bénisse et le salue! il n'y avait pas d'excursion dans laquelle on attachât les chevaux, mais l'attente d'une prière après l'autre. Or le *rébât* est le *djéhâd* de l'âme (le combat spirituel), et celui qui demeure dans un rébât est un *morâbet, modjâhed* de son âme (qui livre assidûment le combat spirituel). La réunion des gens des rébât, lorsqu'elle est accomplie dans les conditions imposées à ces établissements et que leurs habitants donnent la certitude d'une bonne pratique, de l'observation des *moments* (prescrits pour la prière) et des précautions prises pour que les actes ne soient pas viciés et pour que les états soient établis correctement, cette réunion (dis-je) retourne en bénédiction au pays et aux créatures. Les conditions imposées aux habitants du rébât sont de rompre tous rapports avec les gens, d'ouvrir ces rapports avec la vérité (Dieu), de renoncer aux moyens d'acquérir, se contentant de la garantie de l'auteur des causes, de retenir l'âme à l'abri de toutes immixtions et de se tenir éloigné des conséquences d'une action, de passer consécutivement la nuit et le jour en adoration, en remplaçant par elle toute autre habitude, de travailler à

conserver les *moments*, de réciter assidûment les litanies, d'être dans l'attente des prières et d'éviter les négligences, afin de devenir par là un *morâbet modjâhed.* »

Le rébât est aussi la maison des Soûfys et leur demeure. Chaque communauté a une maison; le rébât est leur maison. Ils ressemblent en cela aux « gens du banc » (*ahl es-soffah*). En effet la communauté, dans le rébât, se compose de *morâbets*, d'accord pour un seul but, une résolution unique et des états proportionnés. C'est dans ce sens qu'est pris le mot rébât.

L'auteur, que Dieu lui fasse miséricorde! a dit : « L'adoption des rébât et des zâwyeh a son origine dans la *Sonneh*, en ce que l'envoyé de Dieu adopta pour les *compagnons* pauvres n'ayant pour abri ni famille, ni bien, un lieu de sa mosquée où ils demeuraient; ils furent connus sous le nom de « gens du banc ». (Maqrîzy, *Khétat*, II, 427.)

Le système de prières et de pratiques religieuses des Soûfys et des divers ordres de derviches s'appelle la *voie* (*et-tarîq*). Cf. de Slane, *Prolégomènes* d'ebn Khaldoûn, II, 191.

Rif'at Bey (شاملك تاريخه مبراق) traduit en turc le terme *rébât* par *tékyeh* (couvent de derviches).

Ebn Sîdah, grammairien et philologue, dont on trouve la biographie dans ebn Khallikân (III, 272), naquit à Murcie, et mourut à Dényah en 458 (1066). — Cf. aussi H. Khal.

Deux auteurs portent le nom d'el Fârésy : l'un, Abou'l Hasan 'abd El Ghâfer, mort en 527 (*Comm.* 12 novembre 1132) ou en 529 (H. Khal. V, 402 et ebn khallikân), et l'autre, Taqy ed-dîn Abou'l khayr Mohammad, dont la mort est passée sous silence par H. Khal., composa des ouvrages sur les sciences. Il s'agit sans doute ici du premier. Sa biographie est donnée par ebn Khallikân, II, 170.

Pour le traité intitulé *'awâref el ma'âref*, sur le Soûfisme, par le chaykh Chéhâb ed-dîn Abou Hafs 'omar [ebn Mohammad] ebn 'abd Allah, es-Sobrawardy, mort en 632 (*Comm.* 26 septembre 1234), voir H. Khal., IV, 275, et *Prolégomènes*, III, 90.

[2] On lit dans N : *Le rébât el Bayâny.*

[3] Ebn Chaddâd, dans la mention qu'il consacre aux rébât, dit que celui d'Abou'l bayân fut bâti dans le quartier de la rue de la Pierre (*hârah darb el hadjar*) [N, fol. 257 v°].

[4] احوال. Cf. *Prolégomènes* d'ebn Khaldoûn, III, 87.

[5] مقامات. Cf. *id.*, *ibid.*

[6] سلوك.

[7] Son tombeau est un lieu de pèlerinage (N, fol. 257 v°).

[8] N dit « à côté », et de même Rif'at Bey.

[9] Cf. *Hist. or. des Crois.*, I, 468, où ebn el Aṯîr l'appelle ebn Ḏî Nâs. Il fut tué le 6 rabî' 1er, l'année 543 (25 juillet 1148). Voyez aussi *Conclusion*, notes 46 et 47.

[10] « *Nayrab (En-)*, village de Damas, connu, à une demi-parasange, au milieu de jardins, un des endroits les plus agréables. On dit qu'il s'y trouve le *mosalla* (oratoire) du Khedr. » *Marâsed.* — D'après ebn Batoûtah (I, 226), on y voit dans une maison, à l'est, un tombeau qu'on dit être celui d'Omm Maryam (la mère de Marie, sainte Anne). — Suivant le *ḥâfez* Abou'l Qâsem (ebn 'asâker), dans son *Histoire de Damas*, le tombeau de Marie était, dit-on, à en-Nayrab. Cf. en-Nawawy, p. 853.

[11] « *Robouah, Rabouah* et *Rébouah;* la première vocalisation est préférable. L'on a dit que ce nom désignait Damas. Il y a à Damas, au pied du mont Qâsyoûn, un endroit tel qu'il n'en existe pas au monde. C'est un *masdjed* dominant le Barada; au-dessous coule le *nahr* Ṭawrâ, auquel il sert de pont; par-dessus est le *nahr* Yazîd d'où court l'eau pour l'arroser. Dans un de ses côtés se trouve une petite caverne, but de pèlerinage; on prétend que c'est celle dont le Qor'ân fait mention. » *Marâsed.* — En haut du mont Qâsyoûn est la colline (*er-rabouah*) bénie, mentionnée dans le livre de Dieu (Qor'ân, XXIII, 52). C'est un des plus jolis points de vue du monde et un des plus beaux lieux de plaisance. On y voit l'oratoire (*mosalla*) d'el Khedr (Élie). (Ebn Batoûtah, I, 233). — Au bas de la colline (*er-rabouah*) est le village d'en-Nayrab... Il possède un joli bain et une mosquée principale (*djâme'*) admirable dont la cour est pavée de petits cubes de marbre colorié. (*Id.*, I, 235.)

[12] Ebn Batoûtah (I, 221, 222) dit que ce cimetière est situé entre *bâb el Djâbyeh* et *bâb es-saghîr* et qu'un très grand nombre de compagnons de Mahomet, de martyrs, et d'autres personnages plus récents y sont enterrés. Il cite comme y ayant leurs tombeaux : Omm Ḥabîbah, fille d'Abou Sofyân, mère des croyants (épouse de Mahomet); son frère, Mo'âwyah; Bélâl, mouadden de l'apôtre de Dieu; Oways el Qarany et Ka'b *el aḥbâr.*

Le même voyageur ajoute (I, 223) qu'à côté de *bâb charqy,* il y a un cimetière (*djabbânah*), où se voit le tombeau d'Obayy, fils de Ka'b et aussi celui du pieux Raslân, surnommé le *faucon cendré.* Et (p. 225) : « A l'occident de Damas est un cimetière (*djabbânah*)

connu sous la dénomination de *Tombeaux des martyrs*. On y voit, entre autres, le tombeau d'Abou'd-Dardâ (le père de l'édentée) et de son épouse Omm ed-Dardâ; celui de Fadâlah, fils de ʿobayd; celui de Wâtélah, fils d'el Asqâʿ et celui de Sahl, fils de la Hanzaliyeh.»

[13] Mohammad ebn Nasr ebn ʿabd Er-Rahman ebn Mohammad ebn Mahfoûz, el Qorachy, ed-Démachqy, Charaf ed-dîn, fils du frère du chaykh Abou'l bayân, était un littérateur et un poète; à la vertu il joignait l'ascétisme. Il mourut dans le mois de radjab béni de l'année 635 (N, fol. 257 v°).

[14] Tâdj ed-dîn ebn es-Sobky, mort en 771 (*Comm.* 5 août 1369), a composé trois ouvrages sur les *Classes des Châféʿites*, un grand, un petit et un moyen. Cf. H. Khal., IV, 139 et 142.

[15] الغيضة «marais». C'est aussi, d'après le *Marâsed*, «le nom d'un canton à l'est de Mosoul, lequel fait partie des districts d'el ʿaqr al Homaydy; il s'y trouve nombre de villages, de terrains cultivés et de moulins».

[16] Le *Marâsed* ne mentionne pas Djebrîn, mais *Bayt Djebrîn* «château fort entre Jérusalem et Ascalon».

[16 bis] En 670. *Rifʿat Bey.*

[17] El Berzâly, sous l'année 633 de ses *Annales*, dit dans la biographie de la fille du qâdy en chef ʿabd Allah ebn ʿatâ, le hanafite: «Elle était la supérieure (*chaykhah*) du rébât de Safiyah el Qalaʿiyeh (situé) dans le voisinage de notre maison, à proximité de la madraseh la *Zâhériyeh*» (N, fol. 258 r°).

[18] N n'en fait qu'un seul paragraphe avec le précédent. Voir la note 17. — Rifʿat Bey applique à ce rébât ce qui regarde le précédent.

[19] Cette maison passa ensuite à l'émir Djamâl ed-dîn Moûsa ebn Yaghmoûr (N, fol. 258 r°).

[19 bis] Rifʿat Bey écrit «ebn en-Noʿmân».

[20] حكرة.

[20 bis] A *bâb el Djâbyeh* (Rifʿat Bey).

[20 ter] D'après Rifʿat Bey, c'est une zâwyeh (située) à *bâb el Djâbyeh*.

[21] *El Habachah.* N écrit *el Habachiyeh.*

[21 bis] Au lieu d'el Moʿîniyeh, Rifʿat Bey dit ʿayniyeh.

[22] Des *Qassâʿyn*, N et ebn Chaddâd.

[22 bis] Au *Mosalla.* Rifʿat Bey.

[23] N écrit *ed-Dafîn* et mentionne ce rébât avant celui de la fille

de ʿezz ed-dîn Masʿoûd. — Au lieu de صاحب الموصل, B écrit بناحية الموصلى (au quartier d'el Mawṣély). Rifʿat Bey l'appelle la tékyeh la *Daqiniyeh*.

23 bis Rifʿat Bey s'exprime ainsi : « La *tékyeh la Razzâziyeh* (*sic*) était située au marché de Sâroûdjah, en dedans de l'impasse (*dakhlah*) qui est à côté de la grande mosquée de la *Hâdjébiyeh* et à côté du bain. »

24 *Utilité*. Ed-Damîry dit au chapitre des *Vivants et des morts* : « *Khânkâh* s'écrit par un *kâf* et désigne en persan les maisons des Soûfys. L'on ne fait pas de différence entre elle et entre la zâwyeh et le rébâṭ, qui est le lieu consacré aux actes de piété et à l'adoration » (N, fol. 258 r°). — Cf. *Marâṣed*, Additions, V, p. 297.

CHAPITRE X.

SUR LES *ZÂWYEH*[1] (CHAPELLES).

La zâwyeh l'Ormawiyeh. — [Au dessus de la *Rawdah*,] au penchant du [mont] Qâsyoûn. Elle fut construite par le chaykh ʿabd Allah ebn Yoûnès, el Ormawy, l'ascète, le *modèle*. Il était pieux et dédaignait la fatigue[2]; il marchait seul [et achetait ce dont il avait besoin]. Il avait des extases (*ahwâl*) et des combats spirituels (*modjâhadât*). Il mourut [en chawwâl de] l'année 631 (juin-juillet 1234) [à un âge avancé[3]].

La zâwyeh la Roûmiyeh[4]. — Également au penchant [du Qâsyoûn]. Elle fut construite par le chaykh Charaf ed-dîn [Mohammad], fils du [grand chaykh] ʿotmân ebn ʿaly, er-Roûmy [l'ascète]. Il mourut [en djoumâda 1er de] l'année 684 (juillet-août 1285) [âgé de plus de soixante-dix ans].

La zâwyeh la Harîriyeh. — Hors de Damas[4 bis], au *Charaf* méridional. Elle fut construite par le chaykh ʿaly el Harîry Abou Mohammad [ebn] Abî'l Hasan ebn Masʿoûd[5], ed-Démachqy, le faqîr. Il naquit au [village de] de Bosr[6], dépendant du Hawrân, et grandit à Damas. Il s'adonna ensuite à la musique, aux chants et aux jeux de hasard[7], et s'y livra avec

excès. Les uns l'approuvèrent; d'autres conçurent de lui une mauvaise opinion. Parmi ceux qui lui reprochèrent sa conduite furent [ʿezz ed-dîn] ebn ʿabd Es-Sallâm, [Taqy ed-dìn] ebn es-Salâh, Abou ʿamr ebn el Hâdjeb [chaykh des Malékites, et autres]. Lorsque el Achraf monta sur le trône, le chaykh fut emprisonné pendant quelque temps[8]; puis es-Sâleh Ismâʿîl le relâcha à la condition qu'il ne demeurerait pas à Damas. Il se fixa alors dans sa ville natale jusqu'à sa mort qui eut lieu [le jour de vendredi 26 ramadân de] l'année 645 (24 janvier 1248). [Il mourut subitement, âgé de quatre-vingt-dix ans.] Il se rendait souvent à Damas. Il y avait en lui, comme l'a dit Abou Châmah, tant de raillerie et de mépris pour la loi divine (*chariʿah*) qu'il pouvait être rangé parmi les impies et les révoltés. Beaucoup de jeunes gens [des grandes familles] de Damas suivirent sa doctrine et adoptèrent le costume de ses sectateurs. Son fils Mohammad fut un de ceux qui réprouvèrent ses idées; homme pieux, religieux et de bien, il ordonnait aux adeptes de son père de se conformer aux préceptes de la loi. Quand celui-ci mourut, ils lui demandèrent de devenir leur chaykh, mais il n'accepta pas et se sépara entièrement d'eux. Il mourut [à Damas] l'année 651, à l'âge de quarante-sept ans et fut enterré auprès du chaykh Arslân[9].

La zâwyeh la Harîriyeh-Aʿnafiyeh. — A el Mezzeh. Elle fut construite par le chaykh el Aʿnaf le Harìry [Chéhâb ed-dìn] ebn Hâmed [ebn Saʿìd], et-

Tanoûkhy, né en l'année 644. Il travailla sous la direction du [chaykh Tâdj ed-dîn] el Fazâry, (folio 26 r°) [puis il fréquenta les Harîrys, les servit] et s'attacha à la compagnie du [chaykh Nadjm ed-dîn] ebn Isrâïl[10]. Il mourut [dans sa zâwyeh d'el Mezzeh, le jour de dimanche 23 ramadân de] l'année 723 (25 septembre 1323) et fut enterré au cimetière d'el Mezzeh.

La zâwyeh la Dohaynâtiyeh[11]. — Auprès du marché aux chevaux. Elle fut construite par le chaykh Ibrâhîm ed-Dohaynâty. [Il parvint à un âge très avancé; il avait, disait-il, quarante ans lors de la prise de Baghdâd par les Tatars.] Il vécut cent quatre ans et mourut [la nuit du (jeudi au) vendredi 27 rabî' 2d de] l'année 720 (6 juin 1320) et fut enterré dans sa zâwyeh.

La zâwyeh la Hesniyeh. — Elle fut construite par le chaykh Taqy ed-dîn el Hesny, à ech-Châghoûr[12]. Elle est connue et renommée.

La zâwyeh la Dînawariyeh. — Au penchant [du Qâsyoûn]. Elle fut construite par le chaykh 'omar ebn 'abd El Malek, ed-Dînawary, l'ascète, [l'habitant du Qâsyoûn;] il avait des extases, des combats spirituels et des prosélytes[13]. Il mourut [en cha'bân de] l'année 629[14].

La zâwyeh la Dînawariyeh[15]. — Au penchant [du Qâsyoûn]. Elle fut construite par le chaykh

Abou Bakr ed-Dînawary[16]. Il avait des réunions, des adeptes (moridoûn) et des prosélytes, qui récitaient les litanies avec de belles voix.

La zâwyeh la Soyoûfiyeh. — Au penchant [du Qâsyoûn, sur le *nahr* Yazîd,] à l'ouest de la maison (d'enseignement) de la tradition la *Nâṣériyeh*, de la *ʿâlemah* et de la *ʿâdéliyeh*. Elle fut construite par Nadjm ed-dîn ʿysa ebn Châh Armen, er-Roûmy. Il mourut l'année 720[17].

La zâwyeh la Dâoûdiyeh. — Également au penchant [du Qâsyoûn], au-dessous de la caverne de Gabriel. Elle fut construite par [le chaykh,] le dévot, le savant, le mystique transcendant, Zayn ed-dîn [ʿabd Er-Raḥman], fils du chaykh Abou Bakr, fils de Dâoûd, le Qâdérite[18], le Ṣoûfy, né l'année 783 (*Comm.* 28 mars 1381). C'était un homme de bien, religieux, modeste. Il édifia un khân au village d'el Ḥosayniyeh [(qui fait partie) du Wâdy Barada, sur la route de Baʿlbakk et de Tripoli], aplanit? (عزل) la montée (*ʿaqabah*) de Dommar[19] et autres chemins, et restaura la madraseh du chaykh Abou ʿomar, pendant qu'elle était placée sous son administration[20], de même que l'hôpital le *Qaymâry*. Il se rendait utile à tous en général et s'occupait particulièrement de délivrer les opprimés des oppresseurs. [Le *nâïb* de Syrie, les notables du pays et] les autorités se rendaient fréquemment auprès de lui. Il mourut à l'âge de soixante-treize ans [environ], la nuit du (jeudi

au) vendredi 29 du mois de rabîʿ 1er de l'année 856 (20-21 avril 1452), après avoir achevé ses litanies (*awrâd*). Il était entré auprès de sa famille en parfaite santé. Ce soir-là on lui avait fait cadeau d'abricots. On les lui présenta et il en mangea trois. Il vint ensuite à sa chambre à coucher et s'étendit par terre sur le côté. Puis il poussa un gémissement et, ayant mis la main sur sa poitrine, il rendit le dernier soupir. Il fut enterré dans cette zâwyeh. Ebn Ṯoûloûn dit dans son *Histoire de la Ṣâléḥiyeh* : « La *Dâoûdiyeh* fut construite, vers l'année 800, par le chaykh Abou Bakr [son père], dont la mort eut lieu en l'année 806, sans qu'il l'eût achevée. Elle le fut par son fils, le chaykh ʿabd er-Raḥman, le ḥanbalîte, qui porta le même nom que son aïeul. Il suivit pour le *Ṣaḥîḥ* d'el Bokhâry les leçons d'el Moḥebb eṣ-Ṣâmet; celles de ʿâïchah, fille de ʿabd El Hâdy, et celles de Tâdj eddîn Moḥammad ebn Bardas, pour une partie de Moslem et d'et-Terméḍy, ainsi que les leçons d'ebn el Djazary. Il composa nombre d'ouvrages, entre autres : le *Kanz* sur l'ordre de faire le bien et la défense de pratiquer ce qui est blâmable; les *Anḍâr* touchant la préservation du Prophète choisi; la *Toḥfat el ʿobbâd bé adellaṯ el awrâd*[21] (Présent aux dévots avec les preuves tirées des péricopes qor'âniques); la *Nozhat en-nofoûs ou el afkâr* (l'Agrément des âmes et des pensées) touchant les qualités propres aux animaux, aux plantes et aux pierres, et la *Taslyet el wâdjem* (la Consolation de celui qui craint) touchant l'irruption de la peste. »

Au dire d'el Djamâl ebn el Mobarred, « la plus grande des zâwyeh de la Ṣâléḥiyeh est celle d'ebn Ṭoùloûn. Cette zâwyeh avait été bâtie par le chaykh Abou Bakr ebn Dâoùd. Ensuite vint son fils, le chaykh ʿabd Er-Raḥman, qui y fit des additions et l'agrandit, et lui constitua des waqfs et des assignations royales (*el morattabât es-sulṭâniyeh*), telles que les deux charges de neige[22]. Il était resté, en effet, le plus grand personnage du royaume; juges, émirs, sultans s'empressaient à lui rendre hommage. Jamais une parole de lui n'était repoussée. Il fit de cette zâwyeh une merveille : il y installa une roue à eau, une citerne, une grande grotte (fol. 26 v°) et une galerie où se trouvaient un *iwân*, une mosquée, des cellules, une bibliothèque pour les livres constitués en waqf en faveur de la zâwyeh, et des habitations pour les femmes. Il y établit un imâm, un mouaḍḍen, un gardien et un prédicateur. C'est au point qu'elle devint un des endroits du monde les plus admirables. On y récitait les litanies (*ḍekr*) chaque nuit du (lundi au) mardi. De toutes parts les gens y accouraient et il leur faisait préparer toutes sortes de mets. Puis, après sa mort, le sultan investit (de la charge de supérieur) de cette zâwyeh le chaykh Qâsem ed-Dayry, le Ṣoûfy, qui était un homme excellent. Il survint alors à ce sujet un différend entre lui et le fils du chaykh ʿabd er-Raḥman, qui en avait été dépouillé. Tous deux tombèrent ensuite d'accord pour la partager par moitié. Plus tard, le chaykh el Qâsem étant mort, le fils de sa fille (*sic*) demeura seul à la tête de la zâwyeh.

Pour arriver à ses fins, il avait contracté de nombreuses dettes dont on lui réclama le payement, en le pressant beaucoup. Aussi les créanciers se faisaient-ils livrer par lui les waqfs[23] et par suite ils furent réduits à rien. »

Je dis : « Le fils de la fille de ce chaykh est ʿaly ebn ʿomar, le vertueux, hanbalîte, le chaykh pieux, le modèle, ʿalâ ed-dîn Abou'l Hasan, célèbre sous le nom d'ebn el Bânabâsy[24]. Il mourut à Tripoli l'année 918 (*Comm.* 19 mars 1512). Les fonctions de supérieur et d'inspecteur furent conférées après lui à Chams ed-dîn Mohammad ebn Ahmad, el Bânabâsy, également fils de la fille du chaykh ʿabd Er-Rahman. Des gens étant descendus à cette zâwyeh, après l'achèvement de la cérémonie (*waqt*) la nuit du (lundi au) mardi 20 chawwâl de l'année 921 (27 novembre 1515), le tuèrent. C'étaient, dit-on, des paysans du village de Dommar. Il fut enterré dans la turbeh des Bâʿoûny, au nord de ladite zâwyeh. » — Ensuite les fonctions d'inspecteur et de supérieur furent dévolues à son fils ʿabd Er-Razzâq le brun, qui délégua aux fonctions de supérieur le chaykh Mobârak el Qâboûny. Puis il les abandonna et la cérémonie (*el waqt*) s'y accomplissait sans chaykh digne de cette charge. Aussi la situation de la zâwyeh déclina-t-elle beaucoup.

La zâwyeh la Sérâdjiyeh[24 bis]. — A l'ancienne Sâghah (bazar des orfèvres), [à l'intérieur de Damas]. Elle tire son nom d'ebn es-Sérâdj[25].

IMPRIMERIE NATIONALE.

La zâwyeh la Charîfiyeh[26]. — A l'est de la *Nâṣériyeh intra muros*. Elle fut construite par le sayyed Moḥammad el Ḥosayny et-Téghârâty[27]. Il y célébrait le[28] *waqt* la nuit du (mardi au) mercredi. Il y fut enterré.

Je dis : « J'y ai vu son tombeau. Cette zâwyeh servait auparavant de demeure à el Djalâl el Meṣry, le *châhed* (témoin), puis au chaykh le ferme croyant (el moʿtaqed) ʿabd El Aḥad el ʿadjamy. Elle est apparente, si ce n'est qu'elle sert d'habitation. »

La zâwyeh la Ṭâlébiyeh-Réfâʿiyeh. — Au (quartier de) *Qaṣr Ḥadjdjâdj*. Elle fut construite par le chaykh Ṭâleb er-Réfâʿy[29], mort l'année 683 (*Comm.* 20 mars 1284).

La zâwyeh la Waṭiyeh. — Au nord de la grande mosquée de Djarrâḥ. Elle est aux Maghrébins[30] [de races diverses]. Le fondateur a stipulé que celui qui y habiterait ne serait ni un homme méchant, ni un novateur. Elle fut construite par le *ra'ŷs* ʿalâ ed-dîn, connu sous le nom d'ebn Waṭiyeh, *mowaqqet* de la grande mosquée omayyade, l'année 802[31] (*Comm.* 23 septembre 1399); il lui constitua en waqf des boutiques et des chambres[32] à l'entour, et stipula que le supérieur ne serait pas (attaché) aux portes des qâdys et des gouverneurs.

La zâwyeh la Ṭayyiyeh. — Au nord de la *grande Qaymariyeh*. Elle fut construite par le chaykh Ṭayy

el Mesry, à l'est du bain d'Osâmah[33]. Il était gracieux, [intelligent] et un ascète. Les plus grands personnages se rendaient fréquemment auprès de lui. Il mourut l'année 631 (*Comm.* 7 octobre 1233) et fut enterré dans ladite zâwyeh[34].

Je dis : « Peut-être est-ce celle qui est célèbre sous le nom du chaykh Faradj. »

La zâwyeh la ʿémâdiyeh[-Moqaddasiyeh]. — Auprès de la caverne de Gabriel, au penchant [du Qâsyoûn]. Elle fut construite par Ahmad ebn ʿalâ eddîn ebn el ʿémâd, el Moqaddasy[35]. Il passait la plus grande partie du temps à prier, jeûner et réciter des litanies. Il devint aveugle. [A sa mort,] il fut enterré le jour de *ʿarafah*, [auprès du tombeau de son père,] à la *Rawdah* (fol. 27 rº), l'année 688 (*Comm.* 25 janvier 1289).

La zâwyeh la Ghasoûliyeh[36]. — Également au penchant [du Qâsyoûn]. Elle fut construite par [le chaykh des faqîrs] ʿabd Allah Mohammad ebn Abîʾz-zahr, el Ghasoûly, qui mourut à l'âge de quatre-vingt-trois ans, à el Ghawlah, village de Damas, dans la Ghoûtah, l'année 737 (*Comm.* 10 août 1336).

La zâwyeh la Foqqâʿiyeh. — Également au penchant [du Qâsyoûn]. Elle fut construîte par le chaykh Yoûsef el Foqqâʿy, l'ascète. Il mourut et fut enterré dans sa zâwyeh l'année 679 (*Comm.* 3 mai 1280), âgé de [plus de] quatre-vingts ans. » Son nom en-

tier, dit ebn Chohbeh, est Yoûsef ebn Nadjâh ebn Mawhoûb, le chaykh, le modèle, l'ascète, Abou'l Hadjdjâdj ez-Zobayry, connu sous le nom d'el Foqqâʿy; il était un des habitants de ʿaqrabâ [37], village de la dépendance de Naplouse. » Suivant el Kotoby, il y a une zâwyeh où il se rendait très souvent. Il a aussi une zâwyeh et un rébât au penchant du Qâsyoûn. Ces édifices furent bâtis par l'émir Djamâl ed-dîn Moûsa ebn Yaghmoûr. El Foqqâʿy était très adonné à la pratique des devoirs religieux et de l'ascétisme; d'un naturel généreux, gracieux dans ses mouvements, d'une très grande modestie, doux de langage, c'était un des chaykhs renommés pour être parvenus à la connaissance de l'essence et des attributs divins [38] et les gens avaient en lui une grande foi. Il mourut en chawwâl de l'année 679, dans sa zâwyeh (située) au penchant du Qâsyoûn et fut enterré dans sa turbeh à côté de sa zâwyeh. Il avait dépassé les quatre-vingts. Il laissa vingt et un enfants.

La zâwyeh la Fawnaṭiyeh [39]. — Au penchant [du Qâsyoûn] également. Elle fut construite par ʿaly el Fawnaṭy, — par un *fathah* sur le *fâ*, un *waw* quiescent, un *noûn* surmonté d'un *fathah* et un *kasrah* sous le *ṭâ* à trois points, — l'ascète. Il avait des extases et des révélations [40], une grande dévotion et de la sincérité (*ṣedq*). Il mourut [en djoumâda 2^d de] l'année 621 (juin-juillet 1224 [41]).

La zâwyeh la Qawâmiyeh[-Bâlésiyeh]. — A l'ouest

du mont Qâsyoûn, de la zâwyeh la *Soyoûfiyeh* [et de la maison (d'enseignement) de la tradition la *Nâṣériyeh*], sur le bord du *nahr* Yazîd. Le chaykh, l'asçète, le transcendant, Abou Bakr ebn Qawâm ebn ʿaly ebn Qawâm, el Bâlésy[42], y est enterré. C'était un ascète, un pratiquant, qui avait des extases [et des révélations] et opéra des miracles. Celui qui voudra prendre connaissance de ses miracles et de ses vertus n'a qu'à se reporter aux *Classes* d'(ebn) es-Sobky[43]. Il avait une zâwyeh et des sectateurs. Né l'année 584 (*Comm.* 2 mars 1188), il mourut dans le pays de Halab en l'année 658. Il fut transporté dans son cercueil et enterré dans la zâwyeh l'année 690.

Et en l'année 718 [en ṣafar] (mars-avril 1318) mourut [dans sa zâwyeh, à l'âge de soixante-sept ans,] le dévot (*nâsek*), le pratiquant, le modèle, [Abou ʿabd Allah] Mohammad[44], fils du chaykh, le dévot, ʿomar, fils du [grand chaykh] Abou Bakr [ebn Qawâm el Bâlésy] susmentionné. Il fut enterré auprès de son aïeul. Il avait une *connaissance* complète, un mérite éminent et fit des miracles. Il mourut à l'âge de soixante-huit ans, laissant plusieurs fils, et parmi eux le chaykh Noûr ed-dîn[45]. Savant de mérite, il professa à la *Nâṣériyeh extra muros* après son père [et au rébâṭ le *Dawâdâry*, en dedans de *bâb el faradj*]. Il mourut l'année 765 et fut aussi enterré auprès de son aïeul.

La zâwyeh la Qalandariyeh. — Au cimetière de

bâb es-saghîr [, à l'est du quartier de la mosquée *des Mouches* et à l'est du minaret d'el Basîr]. On l'appelle la *Darkéziyeh;* elle est connue. Elle fut bâtie par les disciples du chaykh Mohammad ebn Yoûnès, es-Sâwédjy[46], chaykh de la confrérie des Qalandarys, qui était un ascète et un pratiquant; il accomplissait ses dévotions à la *qoubbeh* de Zaynab, fille de Zayn el ʿabédîn. Il se réunit à el Djalâl ed-Darkézîny, dont le nom vient de Darkézîn[47] — par un *dâl* surmonté d'un *fathah*, puis un *râ*[48] quiescent suivi d'un *kâf* avec *kasrah* et ensuite un *zây* surmonté d'un point, — ville (dépendant) de Hamadân, à douze parasanges de celle-ci, — et au chaykh ʿotmân el Koûhy [el Fârésy], qui est enterré au quartier (*mahalleh*) d'el Qanawât, au lieu (*makân*) des Qalandarys.

Puis es-Sâwédjy se rasa la barbe et la tête. Cette pratique ayant convenu à ses disciples, ils l'adoptèrent et se rasèrent comme lui[49]. Cela se passait (fol. 27 v°) vers l'année 620. Il revêtit un *delq*[50] en poils et partit pour Damiette, où son extérieur fut désapprouvé. Il introduisit alors sa tête dans l'ouverture antérieure de sa robe et la releva couverte d'une chevelure blanche. On crut aussitôt en lui, au point que, dit-on, le qâdy de Damiette et ses fils, ainsi que plusieurs autres, se rasèrent et le suivirent en cela. C'est ce qu'a raconté ebn Chohbeh dans ses *Annales*. Son tombeau se trouve dans la zâwyeh; il est connu et renommé.

Après lui le siège (de supérieur) [au cimetière de *bâb es-saghîr*] fut occupé par le chaykh [Djalâl] ed-

Darkézîny, puis par le chaykh Mohammad el Balkhy. El malek ez-Zâher avait foi en lui. Lorsqu'il monta sur le trône, il l'envoya chercher; mais le chaykh ne se présenta pas. Le prince bâtit une *qoubbeh* à ces Qalandarys avec l'argent de la mosquée-cathédrale [51] et leur fixa trente *ghérârah* [52] de froment par an et dix derhams pour chaque jour. On lit dans ed-Dahaby : « Lorsque, sous le règne d'el Achraf, el Harîry fut désapprouvé, on désapprouva aussi les Qalandarys [53] et on les exila au Château d'el Hosayniyeh [54].

La zâwyeh la Qalandariyeh-Haydariyeh. — Elle fut bâtie pour lui (Haydar) et ses sectateurs, l'année 655 (*Comm.* 19 janvier 1257), époque à laquelle les faqîrs Haydarys [55] entrèrent à Damas (*ech-Châm*), c'est-à-dire après l'expulsion précédente. Elle se trouve hors de Damas, au quartier [56] (*mahalleh*) de la *'awniyeh*.

La zâwyeh l'Yoûnésiyeh. — Au *Charaf* septentrional [à Damas], à l'ouest de la *Warrâqah* et de la *'ezziyeh extra muros*. Elle fut bâtie pour le chaykh Yoûnès ebn Yoûsef ebn Sâ'ed [57], [el Mokhâréqy,] ech-Chaybâny, chaykh de l'ordre des Yoûnésys. Comme l'a mentionné ebn Khallikân [58], c'était un homme pieux et on cite ses dons surnaturels [59]. Il mourut l'année 619 [60] (*Comm.* 14 février 1222) dans son village d'el Qonayyeh, — par un *dammah* sur le *qâf*, un *fathah* sur le *noûn* et un *yâ* redoublé, — diminutif de *qanâh* (lance). C'est un village des cantons de Mârédîn [61]. Il avait environ quatre-vingt-dix

ma. Son tombeau se trouve là. Il est connu et l'objet de pèlerinages.

Le supérieur de la zâwyeh appartenait à sa descendance et s'appelait le chaykh. ... considéré Sayf ed-dîn er-Radjihy ebn Sâbeq ebn Helâl ebn Younès[62]. Il mourut l'année [illegible]6. La prière funèbre fut faite sur son corps [le 6 radjab] dans la grande mosquée de Damas. Il fut transporté dans sa maison qu'il avait habitée en dedans de *Bâb toûma* et qui est connue sous le nom de maison de Sany ed-dauleh, et il y fut enterré. Il était très vénéré.

En l'année 750 mourut le chaykh ʿysa ebn Sayf ed-dîn er-Radjihy ebn Sâbeq, el Qonayy: il fut enterré dans leur zâwyeh, au *Charaf* supérieur septentrional.

En [dou'l qa'deh de] l'année 727 eut lieu la mort du chaykh Fadl ebn er-Radjihy, l'Yoûnésy. Son frère Yoûsef fut installé à sa place à la zâwyeh et les fonctions de supérieur [et celles d'inspecteur] en furent également données au qâdy Mohiy ed-dîn ʿabd El Qâder [ebn] Mohammad [ebn Mohammad] ebn ʿomar ebn ʿysa, [fils du chaykh Sayf ed-dîn ebn] er-Radjihy [ebn Sâbeq ebn Hélâl ebn ech-chaykh Yoûnès], l'Yoûnésy [ech-Chaybâny, le hanbalîte. Il naquit dans la matinée du vendredi 12 rabîʿ 1er de l'année 852 (16 mai 1448). Il fut nommé chaykh de la zâwyeh de son aïeul, l'Yoûnésiyeh.] Il était à el Mezzeh. Il se transféra ensuite à la Sâléhiyeh, y bâtit une zâwyeh dans le quartier (*hârah*) d'*el Djoûbân* et lui constitua un waqf. Dieu est plus savant.

Je dis : « Ceci est un complément que l'auteur n'a pas donné [63].

« En l'année 797 (*Comm.* 27 octobre 1394) mourut le chaykh vertueux, savant, le mystique transcendant Abou Bakr el Mawsély. Il fut enterré au cimetière de Bâbilâ à Jérusalem. Il avait dépassé la soixantaine. Il est l'auteur d'ouvrages sur le Soûfisme et le fondateur d'une grande zâwyeh à l'hippodrome des Cailloux (*maydân el hasa*). Ses *mî'âd* avaient pour auditeurs les plus grands savants, qui écoutaient ses excellentes informations et ses merveilleuses sentences. Le qâdy ebn ez-Zohry était un de ceux qui assistaient à ses conférences et lui décernait les plus grands éloges. Il en était de même de Chams ed-dîn es-Sarkhady. Les *nâïb* de Syrie se rendaient fréquemment auprès de lui (fol. 28 r°) et se soumettaient à ce qu'il ordonnait. Il fit plusieurs fois le pélerinage de la Mekke et jouit d'un grand pouvoir auprès du sultan el malek ez-Zâher Barqoûq. Il était en correspondance avec ce prince et lui envoyait des ordres pleins de dispositions utiles aux musulmans. Le sultan eut une entrevue avec lui dans sa maison en l'année 796 et lui donna de l'argent; il refusa de l'accepter. Il était alors à Jérusalem. Sur la fin de sa vie, il se rendait pendant quelque temps dans la ville sainte, puis revenait à Damas (*ech-Châm*).

« La zâwyeh d'ebn et-Tatemmah. — Elle porte aussi le nom du chaykh Nâser ed-dîn, petit-fils né de la fille d'el Mawsély, dont il vient d'être fait mention.

Elle est située à l'hippodrome *des Cailloux*. Nâser ed-dîn était kurde et originaire de Chahrazoûr. Le sultan Salâh ed-dîn Ayyoûb (Saladin) était de sa descendance. »

« LA ZÂWYEH DU CHAYKH ʿABD EL QÂDER EL MAWSÉLY. — A l'hippodrome *des Cailloux*, où est également sa turbeh, dans ladite zâwyeh. Que Dieu nous fasse participer à ses bénédictions dans ce monde et dans l'autre!

« L'origine de la première zâwyeh est rapportée au fils du qâdy de Chohbeh, dans les *Tabaqât*, et celle de la seconde à en-Nâdjy [64].

« Le complément tout entier est de l'écriture de notre maître, le grand savant el Machrafy ebn el Djâby. »

« LA ZÂWYEH DU CHAYKH ABOU'S-SOʿOÛD. — Au penchant du Qâsyoûn, à côté de la *Rawdah*, dans la direction de l'est. Elle renferme son tombeau. Son nom entier est le chaykh, le saint (*waly*), le vertueux Abou's-soʿoûd ebn Hanfry, el Djaʿfary, el Badawy (le bédouin). Il mourut le 17 ramadân de l'année 605 (25 mars 1209). On dit qu'il existait des liens de fraternité entre lui et le chaykh Arslân. Derrière son tombeau est celui de ses femmes. Le grand savant ech-Chams ebn Toûloûn s'exprime ainsi : « J'ai en-« tendu dire à son serviteur le chaykh vertueux Mo-« hammad en-Nachchâr (le scieur) que c'est le tom-« beau du chaykh Yoûsef ed-Dasoûqy, sur qui le

« très docte Chéhâb ed-dîn Ahmad ebn Mohammad « ebn Abî Bakr, le syndic des descendants de ʿaly « (*naqîb el achrâf*), a composé les vers suivants :

Celui qui se dirige vers la porte d'Abou's-soʿoûd et y vient demander quelque chose arrive au but de ses désirs et l'obtient.

C'est un homme qui a franchi les degrés de la grandeur au point de parvenir à l'extrémité la plus rapprochée du faîte que l'on puisse atteindre.

« Ainsi que ceux qui suivent :

Ô vous qui venez visiter Abou's-soʿoûd, vous avez obtenu l'accomplissement de tous vos désirs, c'est-à-dire qu'il vous a reçus comme ses hôtes.

Secours, ô famille du (Prophète) Choisi, celui qui lui fait visite. En se rendant auprès de lui, il aura trouvé un refuge.

Ses extases ont été manifestes ; elles ne sont pas cachées au serviteur qui regarde réellement avec les yeux du cœur.

Les mystères qu'el Djaʿfary a accomplis parmi les gens sont trop célèbres pour être comptés et énumérés.

Que Dieu nous fasse profiter de lui et de son aïeul, les plus élevés et les plus nobles intercesseurs à l'égard des hommes ! »

NOTES DU CHAPITRE X.

[1] Pl. *zawâyâ*. — La définition la plus juste et la plus complète d'une zâwyeh se trouve dans l'ouvrage du capitaine de Neveu, intitulé : *Les Khouans, ordres religieux des musulmans en Algérie*, p. 16. Cf. *Journal asiatique*, 4e série, XVIII, 54.

[2] طارحا للتكلف ; N écrit مطرحا.

[3] Ed-Dahaby dit dans un autre passage des *ʿébar*, sous l'année 632, en donnant la biographie du chaykh Ghânem ebn ʿaly, el Mo-

qaddasy, l'ascète, que sa mort coïncida avec celle de son compagnon le chaykh 'abd Allah el Ormawy, le 1er cha'bân, et qu'il fut enterré auprès de lui (N, fol. 258 v°). — Rif'at Bey mentionne une seconde zâwyeh du même nom, également située au penchant du Qâsyoûn et qui a été restaurée par le chaykh Charaf ed-dîn ebn 'otmân ebn 'aly, er-Roûmy.

[4] N l'appelle «*la zâwyeh l'Ormawiyeh-Charafiyeh*».

[4 bis] Rif'at Bey dit «à Damas».

[5] Ebn Katîr nomme le chaykh 'aly el Harîry, 'aly ebn Abî'l Hasan ebn Mansoûr, el Basry (*sic*), connu sous le nom d'el Harîry, originaire du village de Bosr, à l'orient de Zora'. Il demeura quelque temps à Damas, occupé à fabriquer de la soie. Il quitta ensuite ce métier et se fit recevoir faqîr par le chaykh 'aly el Mogharbel, élève du chaykh Raslân le Turkomân, el Dja'bary. Un groupe de gens devinrent ses sectateurs; on les appelait les *Harîrys* et on leur bâtit une zâwyeh sur le *Charaf* méridional (N, fol. 259 r°).

[6] Le copiste a écrit Bosra; mais il faut lire Bosr. Le *Marâsed* s'exprime ainsi : «*Bosr* est le nom d'un village dépendant du Hawrân et faisant partie du territoire de Damas, à côté de Zara, que le vulgaire appelle Zarrâ'ah. On y trouve une chapelle sépulcrale à laquelle on donne le nom de tombeau d'el Yasa', et aussi le tombeau du chaykh el Harîry et sa zâwyeh.» — «*Zara* est une petite ville du Hawrân, connue sous le nom de Zora'.» *Marâsed*.

[7] Ce mot est mal écrit. Je lis المزار. N porte : «aux parfums, au vin, à la musique et *aux beaux* (jeunes gens)» (الملاح). — Au lieu de الملاح, Abou Châmah dit المردان «les (jeunes gens) imberbes.»

[8] N écrit : «Dans la citadelle de Ghezna, durant plusieurs années.»

[9] Es-Saqqâ'y parle en ces termes du chaykh Arslân, qu'il appelle Raslân (fol. 33 r°) : «Il fut enterré en dehors de *bâb toûma*. Son nom entier est Raslân ebn Ya'qoûb ebn 'abd Er-Rahman ebn 'abd Allah, en-Nachchâr (le scieur). Le faqîr Nadjm ed-dîn ebn Israîl el Djazary (*sic*), qui avait demeuré dans sa turbeh, a rapporté que, suivant plusieurs de ses disciples, Raslân était originaire de Qal'ah Dja'bar et faisait partie des enfants de troupes. Il suivit son chaykh Abou 'âmer el Mouaddeb, qui s'appelait Abou'l ma'âly, et qui fut enterré dans la *qoubbeh*, où il occupe le tombeau méridional. Raslân repose dans celui du milieu et Abou'l madjd, le serviteur de Raslân, est enterré dans le troisième tombeau. Raslân travaillait avec la scie et faisait trois parts de ses gages : un tiers pour l'aumône, un tiers

pour l'entretien et un tiers pour les vêtements et les objets de première nécessité. Il vint à l'emplacement occupé par la tente de Khâled ebn el Walîd, alors que ce général assiégeait Damas, et il y bâtit un oratoire (*ma'bad*) qui se trouve à l'ouest de sa *qoubbeh.* Il ne cessa d'y résider jusqu'à l'année 540 et quelques, époque de sa mort. La *qoubbeh* a été reconstruite et on y a transféré, dans l'ordre primitif, les personnages ci-dessus mentionnés. »

[10] Il est cité par Quatremère, *Mamloûks,* dans la notice sur ebn Khallikân, I, 2e partie, 185. — Es-Saqqâ'y donne (fol. 66) la biographie de Nadjm ed-dîn Abou'l ma'âly Mohammad ebn el Khedr, connu sous le nom d'ebn Israîl le faqîr, el Harîry, ech-Chaybâny. Il mourut à Damas en rabî' 2d de l'année 677 et fut enterré dans le voisinage de la turbeh du chaykh Raslân. — Le *Fawât el Wafayât* donne également sa biographie (II, 269) : « Mohammad ebn Sawâr ebn Israîl ebn el Khedr ebn Israîl ebn el Hasan ebn 'aly ebn el Hosayn, Nadjm ed-dîn Abou'l ma'âly ech-Chaybâny, le poète célèbre, naquit à Damas l'année 603 et mourut dans cette ville l'année 677. Il fut enterré à l'intérieur de la *Coupole* du chaykh Raslân. Il fut le disciple du chaykh 'aly el Harîry et reçut la robe de Soûfy (خرقة) du chaykh Chéhâb ed-dîn es-Sohrawardy. »

[11] Le copiste a omis ici le *tâ* et écrit *Dohaynâïyeh.* Mais il faut probablement lire, avec N, *ed-Déhestâniyeh* et plus bas ed-Déhestâny.

« *Déhestân*, ville connue, sur le chemin du Mazandérân, près du Khwârezm et du Djordjân. — Quelqu'un a dit que Déhestân est une ville du Kermân et un canton du Djordjân. — Déhestân est aussi un canton de Bâdaghîs qui fait partie d'Hérât. » *Marâsed.*

[12] Un waqf fut constitué en faveur de cette zâwyeh et de Chams ed-dîn, neveu de Taqy ed-dîn el Hesny (voir chapitre III, n. 114), par l'émir Soûdoûn ebn 'abd Allah, et-Tanbaky, ed-dâwadâry, pendant sa dernière maladie, lorsque son maître fut investi de la lieutenance (*nyâbeh*) de Damas, dans les premiers jours de l'année 775. Il fut nommé *second dawâdâr* à cause de la maladie du *grand-dawâdâr,* en safar de l'année 777, et s'acquitta de ses fonctions avec continence, intelligence et tranquillité. Quand mourut le sultan el malek ez-Zâher (Barqoûq), à la fin de l'année 801, et que son maître se révolta, il partit pour Mesr, chargé d'un message, et revint. Il donna alors à son maître le conseil de se soumettre; mais celui-ci n'en tint aucun compte et lui enleva sa charge de *dawâdâr.* Toutefois le sultan étant venu et Tanbak ayant été fait prisonnier,

Soûdoûn fut investi d'un commandement (*amrah*) de *tablkhânah* et reçut les remerciements des Égyptiens pour ce qu'il avait fait. Puis il quitta son émirat et s'adonna à la culture, aux plantations et à la mise en valeur de terres qu'il prit en location et irrigua; il acquit de bonnes et nombreuses propriétés. Il était intelligent, tranquille et religieux. Il mourut le jour de mardi 16 chawwâl de l'année 824 (13 octobre 1420), âgé de cinquante à soixante ans, et fut enterré à la *Soûfiyeh* (N, fol. 259 v°).

[13] صاحب احوال و مجاهدات و اتباع.

[14] Il fut le père de Djamâl ed-dîn, khatîb de Kafar Batna. Le chaykh Djamâl ed-dîn Abou'l barakât Mohammad ed-Dînawary naquit l'année 613 à ed-Dînawar et mourut en radjab de l'année 685 (N, fol. 260 r°).

[15] N l'appelle la *Dinawariyeh-Chaykhiyeh*.

[16] Ebn Katîr paraît placer en l'année 661 la mort du chaykh Abou Bakr, le constructeur de la zâwyeh (située) à la Sâléhiyeh.

[17] Ed-Dahaby dit dans le *Mokhtasar*, ouvrage plus petit que les *'ébar* : « En l'année 710 mourut le chaykh es-Soyoûfy dans sa zâwyeh du Qâsyoûn. El malek en-Nâser constitua en waqf à cette chapelle et à la descendance de Nadjm ed-dîn les deux villages de 'ayn el Fîdjeh et de Dayr Moqram au Wâdy Barada : le tiers en faveur de la zâwyeh et les deux tiers pour la descendance du chaykh. Il lui bâtit, ainsi qu'à sa communauté, des maisons tout autour de la chapelle » (N, fol. 260 r°). — D'après es-Saqqâ'y (fol. 59 r°), « Nadjm ed-dîn 'ysa er-Roûmy, connu sous le nom d'es-Soyoûfy, mourut en djoumâda 1er de l'année 716. On lui fit une zâwyeh au Qâsyoûn et on lui donna le village d'el Fîdjeh (qui fait partie) du Wâdy Barada. Il fut enterré au Qâsyoûn. »

« *El Fîdjeh*, village entre Damas et ez-Zabadâny, auprès duquel sortent le Barada et autres rivières de Damas. » *Marâsed.*

[18] Sur les Qâdérîtes, ordre de derviches fondé par 'abd El Qâder el Djîly (*ou* el Djîlâny), voir Lane, *The modern Egyptians*, I, 306, et II, 215. — On trouve sa biographie dans le *Fawât el Wafayât*, II, 2 : « 'abd El Qâder el Djîlâny ebn Abî Sâleh ebn Djenky Dost, dont la généalogie remontait à el Hosayn ebn 'aly, le chaykh Mohammad el Djîly, le hanbalite, le célèbre ascète qui avait des *séances* et opérait des miracles, naquit au Djîlân l'année 491 et mourut l'année 561. Il vint à Baghdâd jeune homme. Il était sans conteste l'imâm de son temps, le *pôle* de son époque et le chaykh

des chaykhs du moment. Son fils ʿabd Er-Razzâq dit que son père eut quarante-neuf enfants : vingt garçons et le reste des filles. »

[19] « *La ʿaqabah de Dommar*. Elle domine la Ghoûtah de Damas, du côté de Baʿlbakk. » *Marâsed*. — Cf. Conclusion, n. 64.

[20] لما كان متوليا عليها; N écrit ناظرا « inspecteur ».

[21] Voir H. Khal., II, 232 et III, 192, où on lit : *ou adellat el awrâd*. Le bibliographe place la mort de ʿabd Er-Rahman ebn Abî Bakr ebn Dâoûd, ed-Démachqy, le hanbalîte, en l'année 856. Il ne fait pas mention de ses autres ouvrages.

[22] Je crois devoir lire كملى الثلج, au lieu de كملى que porte le manuscrit.

[23] Ce passage semble avoir été mal reproduit par le copiste. On lit : فيتسلم اوقافها المدو (*sic*) اصحاب الاواجير; ce que je traduis par conjecture. — Le manuscrit de M. Schefer s'arrête à « sa mort eut lieu en l'année 806 ».

[24] Il faut probablement lire « el Bânyâsy ».

[24 bis] Au sud du djâméʿ omayyade. *Rifʿat Bey*.

[25] Le sayyed el Hosayny dit dans sa *Suite* aux *ʿébar* d'ed-Dahaby, en parlant des personnages qui moururent l'année 764 : « Et notre chaykh, l'imâm, le grand savant, l'ascète, le modèle, Bahâ ed-dîn Abou'l adab Hâroûn, célèbre sous le nom de ʿabd El Wahhâb ebn ʿabd Er-Rahman ebn ʿabd El Waly, el Ekhmîmy, el Marâghy, el Mesry, puis ed-Démachqy. Il composa des ouvrages. Il exerçait les fonctions d'imâm à la mosquée *de la Pierre*. Il fut enterré dans la zâwyeh d'ebn es-Sérâdj, à l'ancienne *Sâghah*, à l'intérieur de Damas, près de son habitation » (N, fol. 260 v°). — Cf. ch. xi, sous la *turbeh la Marâghiyeh*, à laquelle il donna son nom.

[26] N ajoute « *eṭ-Ṭaghârâtiyeh* ».

[27] Par dessus السعاراق, on lit dans B, en petits caractères : كذا « sic », c'est-à-dire que, dans l'original, les deux premières lettres de ce mot étaient dépourvues de leurs points diacritiques. N porte ici « eṭ-Ṭaghârâty ».

[28] N dit « son ».

[29] Au lieu de er-Réfâʿy, B porte er-Roûmy.

[30] Dans B on lit للمغاربة et dans N برسم المغاربة « pour les Maghrébins ».

[31] « Telle est la date que j'ai relevée sur l'acte de waqf dans les derniers jours de djoumâda 2^{d} de l'année 901. Cette zâwyeh est connue maintenant sous le nom de *zâwyeh des Maghrébins* » (N, fol. 261 r°).

[32] طباق, pl. de طبقة, *chambre, petit édifice.* Cf. Quatremère, *Mamloûks*, II, 2ᵉ partie, 14.

[33] Cf. *Ousâma*, traduction, 191, n. — D'après Rif'at Bey, cette zâwyeh fut construite en 620.

[34] Tayy el Meṣry demeura quelque temps à Damas (ech-Châm) dans une zâwyeh qui lui appartenait (et située) auprès de la place où se vendent les caisses, auprès de la maison des Banou'l Qalânésy, à l'est du bain d'Osâmah (N, fol. 261 r°).

[35] Borhân ed-dîn ebn Mofleḥ, dans ses *Classes*, l'appelle Aḥmad ebn Ibrâhîm ebn 'abd El Wâḥed ebn 'aly ebn Soroûr, le chaykh, l'imâm 'émâd ed-dîn, fils du chaykh el 'émâd, el Moqaddasy, eṣ-Ṣâléḥy (N, fol. 261 r°).

[36] « *El Ghasoûlah*, station pour les caravanes, où se trouve un khân, entre Ḥemṣ et Qârah, à une journée de Ḥemṣ. » *Marâṣed.*

[37] « *'aqraba*, capitale du Djawlân; c'est un des arrondissements (*koûrah*) de Damas. » *Marâṣed.*

[38] العرفان.

[39] On lit dans N *el Farnaṭîyeh* et, plus bas, el Farnaṭy qu'il vocalise, ajoutant qu'on dit aussi el Farnafy.

[40] كشف. Cf. *Prolégomènes* d'ebn Khaldoûn, II, 208.

[41] On a bâti une coupole sur son tombeau (N, fol. 261 v°).

[42] Le *Fawât el Wafayât* donne sa biographie (I, 101) : « Abou Bakr ebn Qawâm ebn 'aly ebn Qawâm ebn Manṣoûr ebn Mo'alla, el Bâlésy, un des chaykhs de Damas, ascète, dévot, avait des extases et faisait des miracles. Il naquit à Ṣeffîn (sur les bords de l'Euphrate, entre er-Raqqah et Bâlès) et grandit à Balès (sur l'Euphrate, entre Ḥalab et er-Raqqah). Il mourut au village de 'alam, l'année 658, et y fut enterré. Il recommanda en mourant à son fils de le déposer dans un cercueil et de le transporter dans la Terre Sainte. Au bout de douze ans, il fut transféré à Damas, l'année 670, et enterré dans sa zâwyeh, au bas de la montée (*'aqabah*) de Dommar. »

Ed-Dahaby dit dans sa Chronique *el 'ébar*, à propos des personnages qui moururent l'année 658 : « Et ebn Qawâm, le chaykh, le grand ascète, Abou Bakr ebn Qawâm ebn 'aly ebn Qawâm, el Bâlésy, le grand-père de notre chaykh Abou 'abd Allah ebn 'omar, avait une zâwyeh et des sectateurs. Il naquit l'année 584 et mourut le dernier jour de radjab (11 juillet 1260), dans le pays de Ḥalab. Dans la suite, son cercueil fut transféré et il fut enterré au penchant du Qâsyoûn, dans le commencement de l'année 690 (*Comm.*

4 février 1291). Son tombeau est apparent et un but de pèlerinage (N, fol. 261 v°). — L'inscription qu'on y lit (n° 391 de ma collection) a été donnée au chapitre II, n. 41.

43 طبقات السبكى, «les *Classes* des Chafé'ites», par Tâdj ed-dîn 'abd El Wahhâb ebn es-Sobky. Voir ci-devant, chapitre IX, n. 14.

44 Le chaykh Abou 'abd Allah Mohammad naquit l'année 650 à Bâlès. Il mourut la nuit du (21 au) 22 safar de l'année 718, dans la zâwyeh connue sous le nom de sa famille, à l'ouest de la *Sâléhiyeh*, de la *Nâsériyeh* et de la *'âdéliyeh*. La prière sur son corps y fut faite et il y fut enterré. Le chaykh Mohammad ne jouissait d'aucun traitement du gouvernement ni autre. Sa zâwyeh n'avait non plus ni traitement, ni waqf. On lui en avait offert un plusieurs fois, mais il n'avait jamais accepté. On lui faisait des visites. Il était âgé, quand il mourut, de quatre-vingt-huit ans (N, fol. 262 r°).

45 Le chaykh Noûr ed-dîn Abou 'abd Allah Mohammad naquit en ramadân de l'année 717. Il mourut, au dire du *hâfez* ebn Râfé', en rabi' 2^d de l'année 765 (janvier-février 1364) et fut enterré au penchant du Qâsyoûn, dans la zâwyeh de la famille. Il a été fait mention de lui dans le paragraphe consacré à la maison (d'enseignement) de la tradition la *Nâsériyeh*, et aussi de la biographie de son père (N, fol. 262 r°). — Voir chapitre II, notes 122 et 123.

46 Dans son livre intitulé : *el Wâfy bé'l Wafayât*, le chaykh Salâh ed-dîn Khalîl ebn Aybek, es-Safady, en donnant les biographies des personnages nommés Mohammad, dit ce qui suit : «Mohammad ebn Yoûnès, le chaykh Djamâl ed-dîn es-Sâwédjy, l'ascète, le chaykh de la confrérie des Qalandarys, vint à Damas et habita le Qâsyoûn, dans la zâwyeh du chaykh 'otmân er Roûmy et pria quelque temps avec le chaykh 'otmân. Puis, pris du désir de se livrer à l'ascétisme et d'abandonner le monde, il quitta la zâwyeh et demeura au cimetière de *bâb es-saghîr*, à proximité de la *qoubbeh* qui avait été bâtie pour ses disciples. Il resta un certain temps dans la *qoubbeh* de Zaynab (N, fol. 262 v°).

47 «*Darkazin*. C'est, a dit quelqu'un, une petite ville de l'*eqlîm* d'el A'lam; elle fait partie des cantons de Hamadân et est située entre cette ville et Zendjân. Elle est grande, florissante et exempte des choses réprouvées.» *Marâsed*. — Voir *Der-Guzin* dans le *Dictionnaire de la Perse*, traduction de M. Barbier de Meynard, de l'Institut.

«*El A'lam*, nom d'un grand arrondissement (*koûrah*) entre Hamadân et Zendjân et faisant partie des cantons du Djébâl. Les

IMPRIMERIE NATIONALE.

Persans l'appellent *Alamr*, mais les écrivains de l'administration l'écrivent *el A'lam*. — Le chef-lieu de cet arrondissement est Darkazîn.» *Mardṣed*. — Voir aussi le *Dictionnaire de la Perse, sub verbo*.

[48] Le copiste a écrit par erreur «puis un *noûn*».

[49] Les sectateurs du chaykh 'otmân cherchèrent ensuite es-Sâwédjy et, l'ayant trouvé à la *qoubbeh*, ils lui dirent des injures et lui reprochèrent vivement son acte. Il ne proféra pas un mot. Quelque temps après il acquit une grande renommée et eut de nombreux sectateurs, qui se rasèrent aussi. Cela avait lieu vers l'année 620. Puis il revêtit le *delq* de poils et se mit en route pour Damiette où il mourut. Son tombeau y est renommé (N, fol. 292 v°).

[50] Sur le *delq* ou *daleq*, vêtement des faqîrs, des derviches et des santons, cf. Dozy, *Dictionnaire des vêtements*, 183.

[51] Toutes les fois qu'il venait à Damas (*ech-Châm*), il leur donnait mille derhams et deux tapis (N, fol. 262 v°).

[52] Voir, sur cette mesure de capacité usitée surtout à Damas, Sauvaire, *Matériaux*, 3e partie.

[53] Au rapport du poète Nadjm ed-dîn ebn Israîl, les Qalandarys, dont la signification en arabe est «ceux qui rejoignent» (الملتقى), apparurent à Damas l'année 616 (*Comm.* 20 mars 1219). Es-Sâwédjy mourut vers l'année 630 (N, fol. 262 v°).

[54] Au lieu de Qaṣr el Ḥosayniyeh, N porte Qaṣr el Djonayd.

[55] Ils avaient adopté comme signes distinctifs de se vêtir de la *faradjiyeh* [a], de porter des bonnets hauts (*ṭarâṭîr* [b]), de se couper la barbe et de laisser les moustaches, ce qui est contraire à la *sonneh*. Ils les gardaient pour se conformer à l'exemple de leur chaykh Ḥaydar. Ayant été fait prisonnier par les *molâḥed* (les hérétiques, Ismaéliens), ceux-ci lui coupèrent la barbe et lui laissèrent les moustaches (N, fol. 263 r°).

[56] N écrit «près de» la 'awniyeh.

[57] C'est ebn Mosâ'ed qu'il faut lire.

[58] Ebn Khallikân (IV, 598-599) donne la biographie du chaykh Yoûnès ebn Yoûsef ebn Djâber ebn Ibrâhîm ebn Mosâ'ed, ech-Chaybâny, puis el Mokhâréqy, chaykh des faqîrs Yoûnésys, qui tirent de lui leur nom. Il n'eut pas de maître; il était seulement *madj-*

[a] Sur la *faradjiyeh*, pl. *farâdjy*, voir Dozy, *Dictionnaire des vêtements*, 327.

[b] Pl. de *ṭarṭoûr*, cf. *ibid.*, p. 277.

doûb. C'est ainsi qu'on nomme celui qui a été *attiré* (جُذِبَ) vers la voie du bien et de la vertu. Yoûnès mourut l'année 619 (1222-1223) dans son village d'el Qonayyeh, des dépendances de Dâra, qui fait partie des cantons de Mârédîn (N, fol. 264 r°). — Cf. aussi ebn Chehnah, sous l'année 619, p. 78.

[59] كرامات.

[60] Le *Khétât* (II, 435) porte par erreur 719.

[61] Ebn Khallikân, Maqrîzy et N disent que le village où il mourut était dans les dépendances (*men a'mâl*) de Dâra.

« *Dâra*, ville du Djazîreh, au pied de la montagne de Mârédîn, entre cette ville et Nasîbîn. Auprès d'elle se trouvait le camp de Dâra ebn Dâra, roi du Fârès (Darius, roi de Perse), lorsque Alexandre le rencontra. Alexandre le tua, épousa sa fille et sur l'emplacement de son camp bâtit cette ville à laquelle il donna son nom. » *Marâsed*.

[62] Es-Saqqâ'y donne sa biographie (fol. 35) : « Il vint de l'Orient à Damas où il demeura. On lui abandonna la maison connue sous le nom de *maison d'Amîn ed-dauleh, le vizir*, en dedans de *bâb toûma* et un village de la Ghoûtah appelé la Sobayneh orientale. Il mourut à Damas l'année 706. »

[63] En effet, ce qui suit jusqu'au chapitre suivant, ne se trouve pas dans N.

[64] Borhân ed-dîn Abou Ishâq Ibrâhîm ebn Mohammad ebn Mahmoûd, en Nâdjy, el Qobaybâty, ed-Démachqy, châfé'ite, mourut en l'année 900 (*Comm.* 2 octobre 1494). H. Khal. cite de lui plusieurs ouvrages.

(La suite à un prochain cahier.)

LE PRONOM EN ÉGYPTIEN
ET DANS LES LANGUES SÉMITIQUES,

PAR

M. A. DURAND S. J.

I

La ressemblance des pronoms personnels en égyptien et dans les langues sémitiques éveilla de bonne heure l'attention des orientalistes. A une époque où on était réduit, en matière d'égyptologie, à la connaissance fort imparfaite du copte, plusieurs voulurent expliquer cette conformité par un emprunt fait aux idiomes de l'Asie antérieure et en particulier à l'hébreu. Gesenius se faisait encore en 1817 le champion de cette théorie[1]. Plus tard, à la lumière que le déchiffrement des textes hiéroglyphiques était venu jeter sur le copte et la langue égyptienne en général, l'illustre hébraïsant comprit que l'explication n'était pas heureuse. Dans ses derniers écrits, par exemple dans le *Thesaurus linguæ hebraicæ*, il se contente de signaler la coïncidence comme un fait remarquable.

[1] *Lehrgebäude d. hebr. Spr.*, p. 200, Anmerk. 1.

Ce n'était là qu'un point de départ. La question plus générale des rapports entre l'égyptien et les langues sémitiques se posa; elle ne manqua pas de diviser les philologues. Les uns, après Benfey[1], opinaient que ces groupes de langues n'étaient que deux rameaux sortis d'une même tige. Bunsen, Bœtticher, Chabas, de Rougé et Brugsch, — pour ne parler que des morts, — embrassèrent et soutinrent cette conclusion. A la tête des opposants on vit Pott et Ewald[2]; celui-ci apporta à la controverse plus de fougue que de raisons. Quant à Renan, il évite de se prononcer, sans réussir à dissimuler les préférences qu'il nourrit pour ces derniers[3]. Depuis, les choses ont été examinées de plus près. Les pronoms sémitiques, en particulier, furent l'objet d'une analyse plus complète au fur et à mesure que le phénicien, le moabite, le sabéen, et surtout l'assyrien, devenaient plus connus. L'égyptologie avec ses études hiéroglyphiques, hiératiques et démotiques a contribué elle aussi, pour une large part, aux progrès de la philologie dans la question des formes pronominales.

MM. E. de Rougé, Maspero, Halévy, Le Page Renouf, Sayce et d'autres encore ont tour à tour repris le sujet en sens différents. Ils ne l'ont pas

[1] *Ueber d. Verhält. d. ægypt. Spr. zum semit. Sprachstamm* (1844).

[2] *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, V, p. 425 (1844); *Gœttingische gelehrte Anzeigen*, p. 1964 (1845) et passim.

[3] *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 4e édit., p. 82-93.

épuisé, car les uns se bornent au pronom égyptien, les autres au pronom sémitique. Ceux qui ont abordé la comparaison entre les deux se sont surtout attachés à établir le fait de la ressemblance plastique ou de l'identité des mots par lesquels on rend les pronoms tant en égyptien que dans les langues sémitiques. C'est déjà beaucoup, mais ce n'est pas tout; ni même, nous semble-t-il, le point capital de la question[1].

Il est en linguistique un principe souverain. Pour déterminer le degré de parenté entre deux ou plusieurs langues, il faut bien moins donner d'importance à la ressemblance ou à la différence des mots qu'aux faits grammaticaux. La flexion, — tant du nom que du verbe —, la marche, l'allure de la phrase, qui est comme le moule où un peuple jette sa pensée, ont quelque chose de stable, j'allais dire d'invariable. Les vocables se créent, s'empruntent, s'altèrent, disparaissent, sans qu'il soit toujours pos-

[1] Voici la liste des travaux que nous avons consultés et, à l'occasion, mis à profit : E. de Rougé, *Chrest. égypt.*, II, p. 39-70 (1868). Maspero, *Journ. asiat.* (1871), II, p. 65 et suiv.; *Mém. de la soc. de ling. de Paris*, II, 1er fasc., p. 1 et suiv. (1872). Halévy, *Lettre à M. d'Abbadie sur l'origine sémitique des langues du nord de l'Afrique* (1869), cf. *Journ. asiat.* (1874), I, p. 474. Le Page Renouf et Sayce, *P. S. B. A.*, 1888, p. 247 et suiv.; 1889, p. 18 et 80. — Les textes démotiques et coptes cités dans cette étude sont tirés des notes prises par nous aux cours du savant professeur du Louvre, M. E. Revillout. La plupart appartiennent au *Décret de Rosette*, à la *Fable du chacal Koufi* et à la *Vie du bienheureux Afou*. Nous devons d'ailleurs à la justice et à la reconnaissance de dire que nous avons puisé à cette même école nos connaissances en égyptologie.

sible de dire d'une façon précise quand, comment et pourquoi cela s'est fait. Des langues, qui sont bien certainement de la même famille, se servent de termes absolument différents pour désigner le même objet. Je me borne à quelques exemples choisis parmi les appellations les plus usuelles : *ἄνθρωπος*, *homo*, *mann; γυνή*, *mulier*, *weib; οὐρανός*, *cœlum*, *himmel*, *heaven; ἄρτος*, *panis*, *brod; ἵππος*, *pferd*, *horse*, *caballus*[1].

La lexicologie des Sémites présente le même phénomène. C'est ainsi que la « lune » se dit ܣܗܪܐ en araméen, قمر en arabe, ירח en hébreu, en phénicien, en palmyrénien, en sabéen et en assyrien; tandis qu'en éthiopien ces deux dernières dénominations ቀመር et ወርኅ sont usitées[2]. L'« homme » s'appelle de préférence, selon les pays : رجل, איש ou אנוש, ܓܒܪܐ, ብእሲ, 𒇽 *amîlou*. Les noms employés pour désigner une « montagne » sont : جبل, הר, ܛܘܪܐ, ደብር, 𒆳 *šadoû*.

A ne considérer que les vocables dont un peuple se sert, la physionomie de son langage peut se modifier profondément dans l'espace de quelques siècles; mais la flexion des mots et la structure de la phrase, à cause de leur fixité, lui gardent ses traits originels. Aussi bien c'est à déterminer ce dernier caractère

[1] Mgr de Harlez a donné une assez longue liste d'exemples analogues dans son article : *La linguistique et la Bible*, Controverse VI, 76-79 (1883).

[2] M. Guidi pense que ቀመር a été probablement emprunté assez tard, parce qu'il ne se rencontre guère que dans des écrits traduits de l'arabe.

que je m'attacherai avant tout dans cette étude. Non seulement en égyptien et dans les langues sémitiques les thèmes pronominaux sont les mêmes, mais l'usage qu'on y en fait est identique. Il ne viendra dans l'esprit de personne que cette conformité, portant sur ce qu'il y a de plus fondamental dans une langue, soit le fait d'une coïncidence, encore moins d'un emprunt.

II

Un coup d'œil jeté sur les pronoms des langues sémitiques, quand ils sont employés isolément, suffit pour constater qu'ils commencent tous par un élément commun, *AN*. אֲנִי *anî* et אָנֹכִי *anôkî*, أَنَا *anâ*, ܐܢܐ *énâ*, አነ *ena*, 𒀀𒈾𒆪 *a-na-kou*, « moi »; אַתָּה ou אַתְּ (pour אַנְתָּה) *attâh* ou *attâ* (pour *antâh*), أَنْتَ *anta*, ܐܢܬ *at* (pour *ant*) አንተ *anta*, 𒀜𒋫 *at-ta* (pour *anta*), « toi », etc. Je dis *toutes* les formes pronominales isolées, sans faire exception pour celles de la troisième personne. Il est vrai que celles-ci se présentent presque toujours dépouillées du préfixe *AN* : הוּא *hoû*, הִיא *hî*, هُوَ *houwa*, هِيَ *hiya*, ܗܘ *hoû*, ܗܝ *hî*, etc.; mais nous sommes fondés à croire qu'à l'origine elles avaient la physionomie commune. La langue égyptienne nous en fournit la preuve.

Quoi qu'on puisse penser des rapports généraux

des idiomes égyptiens avec ceux de l'Asie antérieure, tout le monde convient que les pronoms sont identiques dans les deux groupes de langues. On ne conteste pas davantage, au moins dans la question actuelle, que les textes égyptiens ne présentent les formes les plus anciennes. Or, « lui », « elle » se disent (𓇋) 𓈖𓏏𓆑 *(a)ntouf*[1], (𓇋) 𓈖𓏏𓋴 *(a)ntous*, dans la langue des hiéroglyphes; *entaf, entas*, en démotique; ⲛ̄ⲧⲟϥ *entof* ou ⲛ̄ⲧⲁϥ *entaf*, ⲛ̄ⲧⲟⲥ *entos* ou ⲛ̄ⲧⲁⲥ *entas*, en copte. Quand le moment sera venu nous établirons l'identité morphologique de הוא *hoû* et de הִיא *hî* avec les formes égyptiennes correspondantes. Je me bornerai ici à faire remarquer que les langues sémitiques elles-mêmes ont gardé la trace d'une forme pronominale et démonstrative de la troisième personne, commençant par le préfixe *AN*. En effet, אִנְהוּ *inhoû*, *is*, *ille*, assez rare dans les Targoums, revient fréquemment dans les écrits rabbiniques, ex. : אמר אנהו נמי *dixit ipse quoque*. אִנְהוּ s'est adouci en אִיהוּא, אִיהִיא. On a les pluriels אִנּוּן, אִנְהֵי, אִנְהֵין, אִנֵּין, הִנּוּן, הִנֵּין. De même أنّس, هنّس, إنّو, هنّو, sont des contractions de انهس, انهو. Il est facile

[1] Une fois pour toutes, nous avertissons que, nous conformant en cela à l'usage commun, nous transcrivons le céraste 𓆑 par *f*, excepté le cas où il fait l'office de voyelle, c'est alors le ו hébreu et nous le transcrirons *ou*. Sur l'identité originelle de 𓆑 et de 𓅱, généralement admise, sur les diverses valeurs phonétiques que 𓆑 a prises (*f, b, p, v, w, bh, ph*), voir E. de Rougé, *Chrestomathie égyptienne*, 1[er] fasc., n. 32-35 et *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, p. 28-38 et 99.

de voir comment אנ est devenu אי. Le *noun* est une lettre facilement assimilable; souvent même il disparaît, et, dans ce cas, il n'est pas rare que la voyelle précédente se renforce[1].

Quelle peut bien être l'origine de ce préfixe *AN*, et quel sens convient-il de lui donner?

Tous les égyptologues s'accordent à lire 𓈖𓏏𓎡 *entouk* « toi », 𓈖𓏏𓆑 *entouf* « lui », etc. Cet 𓈖 *n* initial n'est que l'orthographe défective de 𓇋𓈖 *an*, qui d'ailleurs se trouve pleinement écrit à la première personne, 𓇋𓈖𓎡 *anouk* « moi », variante assez fréquente de 𓈖𓎡 *nouk*. L'orthographe démotique *entak*, *entaf*, etc., celle des formes coptes ⲛ̄ⲧⲁⲕ, ⲛ̄ⲧⲁϥ, etc., ne laissent aucun doute à ce sujet. Inutile d'insister davantage sur un fait admis de tous.

Ceci nous conduit naturellement à ne pas considérer les formes pronominales isolées comme l'expression simple et première du pronom. Ces formes se composent toutes d'un double élément, dont l'un, le dernier, est le signe caractéristique de la personne et, comme tel, essentiellement variable;

[1] Les exemples abondent : אִישׁ pour אנשׁ (contesté par Fr. Delitzsch), בת pour בנת, אף pour אנף, את pour אנת, בית pour בנת (?), etc. De ce que אֲנָחוּ ne se rencontre que dans des écrits postérieurs, il ne faudrait pas en conclure qu'il n'appartient pas au patrimoine primitif des langues sémitiques; assez souvent des mots, bien certainement aborigènes et usités dans le langage parlé, ne finissent par entrer dans la langue écrite qu'aux époques de décadence. Cf. W. Wright, *Lectures on the comp. gram. of the semit. lang.*, p. 98 (1890).

l'autre, le premier, est un préfixe invariable[1]. Ce que nous appelons *pronoms isolés* ou *absolus* ne sont que des locutions de tout point semblables à tant d'autres dont on se sert couramment dans les langues sémitiques. C'est ainsi que le pronom « moi » et surtout « moi-même » se peut exprimer par נַפְשִׁי *nafšî*, نَفْسِى *nafsî*, ܢܦܫܝ *nafš(i)*, ነፍሴየ *nafseia*; נַפְשְׁךָ *nafšeka*, نَفْسُكَ *nafsouka*, ܢܦܫܟ *nafšâq*, ነፍስከ *nafseka* « toi », « toi-même », etc. Il y a bien encore d'autres mots à entrer dans des expressions analogues; signalons ርእስ *re'es* « tête », *ra-ma-nu* « altesse (?) »; עֶצֶם, גֶּרֶם, عَظْم, ܓܪܡܐ, *'èṣèm*, *gèrèm*, *'aṭm*, *garmâ*, « os »; rabbin., גוף *gouf* « corps », « personne »; לֵב *léb*, קֶרֶב *qèrèb* « cœur », « intérieur »; פְּנֵי *pené* « la face », רֶגֶל *règèl* « le pied »; عَيْن *'aïn* « œil », رُوح *rouḥ* « esprit », حَال *ḥâl* « état », ذَات *ḏât* « essence »; אות, אֵת (יָת, יַת, ܝܬ), إِيَّا, ከ, etc. Ces locutions pronominales étaient fort usitées chez les Égyptiens : *ḥautu-f* ϩⲱϥ « ses membres », « son corps » = « lui »; *ro-f*, dém. *ra-f*, ⲣⲟϥ « sa bouche » = « lui »; *tot-f*, dém. *tat-f*, ⲧⲟⲧϥ « sa main » = « lui »; etc.

Les textes hiéroglyphiques ont permis de déterminer le sens du préfixe *an*. Il rend

[1] Il y a longtemps que les égyptologues s'accordent à analyser de la sorte les formes pronominales. E. de Rougé, *Chrest. égypt.*, II, n. 178 et suiv. Maspero, *Journ. asiat.*, 1871, II, p. 65 et suiv.; *Mém. de la Soc. de ling. de Paris*, II, 1[er] fasc., p. 6.

l'idée d'*essence*, de *nature*, de *chose*. On l'emploie souvent pour attaquer une phrase, introduire le sujet et même avec la valeur du verbe « être ». Notre locution française « c'est » le traduirait exactement : *djet an souten* « le roi dit » = « c'est le roi qui dit[1] ». Tel est aussi le rôle de *an* dans *an ger* « quand », expression tout à fait synonyme de *ar ger*, et où, par conséquent, = = ⲉⲣ = ⲣ̄ = « être ». D'ailleurs c'est une chose qui n'a point échappé à l'attention des égyptologues que la connexion intime qui existe à tout point de vue entre *an*, *am*, *ar*, ⲉⲣ; ⲟⲩⲛ; ⲱⲓ, ⲟⲓ; *as*, *a* et *aï*. Tous ces mots auxiliaires ont le sens général d'*être*, d'*exister*, et, comme tels, jouent souvent un rôle démonstratif, interjectif et verbal.

On n'a pas manqué aussi de rapprocher de l'égyptien *an* la particule arabe إن, إنّ d'un usage fréquent, que plusieurs regardent comme explétive, mais qui se traduirait assez bien par « certes ». إن البدر لطالع « c'est, il y a que la pleine lune monte » = « certes (*ou* voilà que) la pleine lune monte ». انّ عندك لكتابًا « assurément tu as un livre », car انّ

[1] Il est inutile de multiplier ici les exemples qu'on trouvera dans les travaux spécialement consacrés à cette question. Birch, *On two egyptian tablets of the ptolemaic period*, p. 17 (1864). E. de Rougé, *Chresth. égypt.*, II, p. 49 (1868). Maspero, *Zeitschrift f. Ægypt. Spr. 1879, Zweit. Heft*, p. 49 et *Journ. asiat.*, loc. cit. Schiaparelli, *Il libro dei funerali*, p. 87 (1881).

signifie aussi « oui », comme le syriaque ܐܝܬ *ita*, *sane*, en français « c'est cela »[1].

Ce rapprochement en amène tout naturellement un autre. On ne peut se défendre de penser aussi à הן, הנה, ܗܐ, እን, ... , ... , ... , ...[2], qui sont tout à la fois démonstratifs et interjectifs : הִנְנִי *hinenî* ou הִנֵּנִי *hinnénî*, *ecce me*, እንከሙ *enkemou*, *en vobis* = *accipite*.

... *an* devint bientôt par aphérèse ..., qui, à son tour, prit les formes paragogiques ... *ntoa*, ... *nti*, ..., *nta*. La particule ... exprime avant tout un rapport de possession, de dépendance; c'est la marque par excellence du génitif, du datif et même de l'accusatif : ... *χerta n ḥonef* « les affaires de Sa Majesté », ... *smâ-n-ef* « il lui rapporte ». De même en démotique : *ar-n-ef* « il lui a fait », *psešt n pra* « le mystère du soleil »; et en copte :

[1] W. Wright, *Lectures on the comp. gram. of sem. lang.*, p. 98. — On a tenté plusieurs rapprochements pour l'assyrien *ana* qui a aussi une valeur démonstrative. Cf. Muss-Arnolt, *Assyrisch Handwörterbuch*, I Lieferung, p. 64 (1895).

[2] Le changement de א en ה ne présente aucune difficulté. Il est intéressant de suivre le développement progressif de ces particules qui sont tout ensemble démonstratives, interjectives, personnelles et verbales. 1° הָ, הָ, הָא, ܗܐ, هَا, ..., ..., forme simple et peut-être primitive; 2° הֵן, ܗܐ, هُنَا, እን, ..., ..., ..., assyr. *annu*, *anni*, *anna*, par l'addition du *noun* paragogique ou d'un *hamza*, هَآءَ; 3° ܗܘ, ܗܝ, هُوَ, هِيَ, ..., ..., ..., par l'addition d'une voyelle longue. הוא, היא, הוה, היה, ܗܘܐ prennent en plus un *aleph* ou un *hé* purement orthographiques, fréquemment usités en syriaque et qu'on appellerait volontiers *diacritiques*.

[illegible] de mon père ». C'est le [illegible].

[illegible] — se disent de tout être en général, [illegible] = [illegible] « [illegible] être », cette façon d'exprimer [illegible] la possession ou la dépendance [illegible] formule : N. chose de N. En arabe vulgaire on se sert couramment d'une formule [illegible] « [illegible] » حَقِّي devient الكِتَاب مَتَاعِي ou [illegible] « [illegible] chose de moi ». L'arabe littéral se rapproche encore plus de l'egyptien : هَذَا مِنْكَ [illegible] « ceci chose de toi » = « c'est à toi »[2].

— = [illegible] se développe, avons-nous dit, en [illegible] *ntou*, [illegible] *nti*, [illegible] *nta* et [illegible] *nt*; dém., *ent*; copte, ⲛⲧ, ⲛ̄ⲧⲉ[3]. Toutes ces formes ont la valeur de —

Y a-t-il quelque rapport entre cet *n* de liaison en égyptien et le *noun* invariablement employé dans les langues sémitiques pour lier à son verbe le pronom régime de la première personne, مَجَّدَنِي *majjadani* « il m'a glorifié », כִּבְּדַנִי *kibdani* « il m'a honoré » ? Ce نون الوقاية, comme disent les Arabes, n'est pas exclusivement employé avec le verbe, il l'est encore avec nombre de particules : מִנִּי, מִמֶּנִּי, הִנְנִי, مِنِّي, لَعَلِّي, لَكِنِّي, إِنِّي.

[2] A moins qu'on ne préfère voir dans *an* le mode interjectif et démonstratif, comme dans הִנְנִי *hinni* « me voici ». L'interjection, la démonstration, le vocatif, l'impératif réveillent des idées fort connexes. Les Arabes d'Algérie disent couramment رَانِي « vois moi » pour « je suis », رَاهُ « il est », etc. Notre « voici » = « vois ici » n'a pas une autre origine.

[3] On prononce *entou* et non pas *antou*, pour suivre la prononciation actuelle des Coptes qui est d'ailleurs parfaitement conforme à celle de l'arabe vulgaire *enti*, *ent*. On sait qu'à cause de l'indécision des voyelles dans les langues orientales *a* et *é* se confondent souvent.

et peuvent le remplacer; ce sont des particules essentiellement relatives et partitives[1]. [hiéroglyphes] *oun nt Amen* « l'être d'Amon ». Elles retiennent la signification fondamentale de [hiéroglyphe] *an*. Leur terminaison est celle du participe et d'un bon nombre de substantifs, et on les traduirait exactement en latin scolastique par *ens*, en anglais par *being*[2].

Outre ce type égyptien des formes pronominales absolues, qui est de beaucoup le plus commun, il en existe deux autres. L'un est composé de la particule [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] *m* (indiquant souvent l'état), modifiée par la finale [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphe] *tou*[3]. E. de Rougé fait remarquer que [hiéroglyphes] *mtou* signifie la même chose que [hiéroglyphes]. D'autres préfèrent [hiéroglyphe] = [hiéroglyphes] = [hiéroglyphes] = [hiéroglyphe] « ce qui est », « chose »[4]. De là [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] *mtoui* « moi », [hiéroglyphes] *mtouk* « toi ». L'autre type résulte d'un cumul des deux éléments [hiéroglyphe] et [hiéroglyphes], ex. : [hiéroglyphes]

[1] Champollion avait déjà été frappé de l'usage fréquent que les hiérogrammates faisaient de [hiéroglyphes], aussi l'appelle-t-il *pronom conjonctif vague, de tout genre et de tout nombre* (*Gram. égypt.*, p. 306.)

[2] Cette terminaison du participe [hiéroglyphe] (par métathèse [hiéroglyphe]) n'est pas autre chose, semble-t-il, que l'auxiliaire [hiéroglyphe] = « être ». La relation entre le participe et le substantif est un fait d'observation générale : *mandatum, ens, circuitus;* « marché », « commerçant »; נָבִיא, مَكْتُوب, etc. — Sur le sens de [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] et [hiéroglyphes], conf. De Rougé, *Chrest. égypt.*, II, p. 49 et Maspero, *Journ. asiat.*, loc. cit., p. 65 et suiv.

[3] La forme pleine [hiéroglyphes] se rencontre quelquefois, mais sans la finale [hiéroglyphe], ex. : [hiéroglyphes] *amten* « vous ».

[4] *Recueil de travaux relatifs à l'histoire, etc.*, II, 187 . On aimerait tout autant voir dans [hiéroglyphe] l'aphérèse de [hiéroglyphes] « ici », « voici ».

[hieroglyphs] *ementouf* « lui ». Cette forme semble être emphatique[1].

Si maintenant nous décomposons toutes ces formes complexes du pronom égyptien; en laissant de côté l'élément commun [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], pour ne retenir que les suffixes qui varient avec les personnes, parce qu'ils sont les véritables indices personnels, nous obtenons le tableau suivant :

	I.	II.	III.
S. c.	[hieroglyph] *a, i*[2]	m. [hieroglyph] *k*	m. [hieroglyph] *f, w*
		f. [hieroglyph], [hieroglyph] *t*	f. [hieroglyph], [hieroglyph] *s*
P. c.	[hieroglyph] *an, in*	[hieroglyph], [hieroglyph] *ten*	[hieroglyph], [hieroglyph] *sen*

Telles sont aussi, pensons-nous, les formes originelles du pronom sémitique. C'est ce que nous allons essayer de démontrer en détail.

PREMIÈRE PERSONNE.

III

La forme pronominale de la première personne est, au singulier, un monosyllabe dont le son flotte entre *a*, *i*, *ou*[3]. Quiconque est tant soit peu familia-

[1] De Rougé, *loc. cit.*, n. 180, 181.

[2] [hieroglyph] a la valeur phonétique de [hieroglyph], comme nous allons le dire; nous préférons nous servir ici de [hieroglyph] qui est un pur phonème.

[3] « The suffixes *a*, *i*, *ou*, are but three forms of one pronoun *a*.

risé avec la linguistique sémitique n'éprouve aucun embarras devant cette indécision des voyelles. La phonétique générale elle-même nous apprend que l'*a*, qui est le son fondamental, s'aiguise jusqu'à devenir *i*, en passant par l'intermédiaire *é* et peut même s'obscurcir en *ou* par l'intermédiaire *o*[1].

Sans sortir du domaine des langues dont il s'agit ici, nous avons des exemples incontestables de cette permutation des voyelles. Je ne cite que quelques mots dont la voyelle principale a passé par *toutes* les nuances. 𓅓𓅱𓈗 *mou;* dém. *mawou;* ⲘⲞⲞⲨ, ⲘⲞ, ⲘⲎ; מַיִם *mayim*, מֵי *mê;* ܡܝܐ *mayiâ*, ܡܝ *mai;* ماء *mâ'*, ماه *mâh;* assyr. *mou*, pl. *mê;* ማይ *mâe* « eau ». 𓅓𓏏 *met;* dém. *mou*, *mout;* ⲘⲞⲞⲨⲦ, ⲘⲞⲨ; מות *mout;* مات *mâta;* ܡܝܬ *mît*, aor. ܢܡܘܬ *nemout;* ሞተ *môta*, aor. ይሞውት *yemout* « mourir ».

En égyptien la première personne est représentée par 𓇋, 𓇋𓀀, 𓇋𓏤, 𓀀, 𓏤[2]. Le signe 𓀀 a dû avoir tout d'abord une valeur purement idéographique;

The difference between the forms is purely phonetic. The vowel changes are familiar to students of the science of language; *a* is said to be sharpened to *i* and obscured to *ou*». Le Page Renouf, dans *Proceedings of the Soc. of bibl. archæol.*, 1888, p. 257.

[1] Sur le vague des voyelles en égyptien, cf. *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, par M. E. de Rougé, p. 84 et suiv.

[2] 𓀀 devient 𓁐 quand il s'agit d'une femme, 𓀭 pour un dieu, etc.; mais tous ces idéogrammes prennent la valeur phonétique 𓇋. Ce n'est qu'aux basses époques que 𓏤 intervient dans les textes hiéroglyphiques comme marque de la première personne.

IMPRIMERIE NATIONALE.

il marquait qu'il était question d'une personne, puis, par antonomase, il devint le caractère distinctif de la première personne. Quant à il est permis d'y voir soit l'idéogramme de *ouâ* « un », soit le tracé linéaire de . En voyant prendre la valeur phonétique de , on incline volontiers à admettre que = . Quoi qu'il en soit et , signes de la première personne, devaient sonner dont ils sont les équivalents.

Les uns prétendent que valait *a*, d'autres qu'il valait *i*. Pourquoi n'aurait-il pas eu, surtout à diverses époques, l'une et l'autre prononciation, ainsi que les nuances intermédiaires? Les papyrus démotiques, dont la vocalisation est plus précise, portent *i* comme marque de la première personne. Cette fluctuation entre *a* et *i* n'a rien de surprenant. Nous savons qu'en arabe vulgaire l'article ال se prononce *al*, *èl*, *il*. La position orthographique peut, elle aussi, faire varier le son d'une seule et même lettre[1]. L'*alif maqṣoûra* comme dans رَمَى *ramâ*, en est une preuve; c'est le *yâ* prenant la valeur de l'*'alif*. Plusieurs égyptologues transcrivent par *i* à la fin des mots : *Ouni*, *Méni* ou *Mini*, dont, au reste, une variante est [2], *Téti*[3].

[1] Tout comme en français *e* devient *a* dans « femme », « prudence ».

[2] Aussi les Grecs ont-ils transcrit Μήνης, Μνεῦις, jamais Μήνας.

[3] Sur toute cette question voir l'article très intéressant de Steindorff dans *Z D M G*, 1892, IV Heft, p. 709.

Dans les textes des Pyramides, récemment découverts[1], on a constaté que , *wi*, , *wi*, *w*, *wïï*, *wii*, qui s'employèrent plus tard comme régime du verbe, semblent représenter une forme pronominale à l'état absolu. Je crois que nous n'avons là que des restes aphérésés de () , *nwi*, *noui*. On peut se demander si se prononçait *anwi* = *anoui*, *anoua*, ou simplement *ani* (אֲנִי). L'une et l'autre prononciation ont pu être en vigueur. Il est certain que , et , s'équivalent en certains cas[2]. C'est ainsi que « apport » s'écrit également [3]; d'antiques inscriptions funéraires portent indifféremment *amχi* ou *amχou*[4], où par le contexte on voit qu'il ne s'agit pas de distinguer par cette double terminaison les différences casuelles. Dans d'autres textes on trouve parfois en variante de comme finale du participe.

Que se prononçât *ou* ou *i*, il ne tarda pas à rester parfois le seul indice du pronom de la première personne : « il m'a conservé »,

[1] Découverts à Saqqarah en 1880. Ils remontent à l'époque des derniers Pharaons de la v[e] dynastie et des premiers de la vi[e]. Cf. G. Maspero dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne et assyrienne* à partir de 1882; A. Erman dans *ZDMG, Das Verhältniss des Ægyptischen zu den semitischen Sprachen*, 1892, p. 93, et *Ægyptische Grammatik*, p. 32 (1894).

[2] Cf. E. de Rougé, *loc. cit.*, p. 25.

[3] *Pap. mathém. du British Museum*, édité par Eisenlohr (1877).

[4] Stèle du Louvre, C, 191.

𓅱 « il m'a préservé ». Une fois admise l'équation 𓅱 = 𓇋, on comprend qu'on ait fini par adopter l'orthographe plus simple 𓅱, au lieu de 𓅱𓇋, 𓅱𓇋𓀁, 𓅱𓏭, 𓅱𓇋𓇋; les dernières lettres ne modifiant pas le son de la terminaison, ne faisant que la préciser davantage[1].

Si, au contraire, on préfère voir dans 𓅱 une lettre de liaison entre le préfixe 𓈖 et les indices personnels 𓇋, 𓇋𓀁, etc., la loi du moindre effort, souveraine en phonétique, explique alors la chute de 𓇋, 𓇋𓀁, etc. Ne savons-nous pas qu'en démotique archaïque, comme aussi dans des textes hiéroglyphiques de l'époque saïte, le suffixe de la première personne disparaît parfois complètement. La langue syriaque nous présente un phénomène identique; le pronom suffixe de la première personne ne s'y entend plus : ܦܓܪܝ « mon corps » se prononce *pagr* et non pas *pagrî;* ܕܒܪܢܝ « il m'a conduit » se prononce *dabran* au lieu de *dabarni*. De même ܩܘܡܝ *qoum* et non *qoumî,* ܩܛܠܬܝ *qṭalt* et non *qṭaltî*[2]. L'arabe fournit aussi quelques exemples de cette

[1] Dans les *qerî* et les *ketîb* du texte biblique on constate souvent cette oscillation entre *ou* et *i*.

[2] L'arabe accuse une tendance semblable quand il écrit إِتَّقُونِ pour إِتَّقُونِي. Dans le langage parlé la plupart des consonnes finales sont muettes : فِي بَيْتِكَ *fî baïtika* devient فِي بَيْتَكْ *fî baïtak* « dans ta maison ». Or, quand une lettre ne se prononce plus, surtout à la fin des mots, il est à présumer que tôt ou tard elle tombera et disparaîtra de l'écriture.

apocope : يَا رَبِّي *iâ rabbî* « mon maître », devient parfois يَا رَبِّ *iâ rabbi,* يَا رَبَّ *iâ rabba,* يَا رَبّ *iâ rabb*, etc. Le copte ⲧⲟⲧ « ma main » est mis pour ⲧⲟⲧ-ⲧ-ⲓ, ⲧⲟⲧⲓ.

Une autre forme du pronom de la première personne, d'origine postérieure ce semble, mais qui ne tarda pas à devenir de beaucoup la plus usitée, est *anouki,* *nouki* et, plus simplement, *nouk*[1]. On le voit, c'est la forme renforcée par l'insertion de la particule démonstrative entre le préfixe et l'indice personnel . La particule ou *ka*, *kou* (*ki?*) se traduirait assez bien par « certes », « assurément », « encore », « donc ». est fréquemment employé pour renforcer d'autres particules; c'est ainsi que devient *ask* « encore », « encore cette fois »; lui-même devient *kak*[2].

A l'origine on prononçait sans doute *anoukî;* c'est l'orthographe que portent très clairement des papyrus démotiques. Mais l'*a* ou l'*i* final commença par ne plus se faire sentir et finit par disparaître de l'écriture. Sous l'ancien empire on emploie tantôt

[1] Cf. أَنَا, إِنَّا et أَنْتَ, أَنْتِ, أَنْتُ.

[2] Beaucoup d'égyptologues regardent ou comme un enclitique paragogique, répondant assez bien au γε des Grecs : ἔγωγε, ἐγών, *egomet*. Faut-il en rapprocher les particules sémitiques כה, كَا, ከ et ከየ *kiya?*

[hieroglyphs] et tantôt [hieroglyphs]. En réalité dans [hieroglyphs] *nouk* et sa variante [hieroglyphs] *anouk* il ne reste plus rien du thème pronominal, mais seulement un débris du mot auquel le pronom était joint à l'état de suffixe et avec lequel il ne faisait qu'un. Dans [hieroglyphs] *anouki* le préfixe [hieroglyphs] *an*, la particule [hieroglyphs] et le thème pronominal [hieroglyphs] ou [hieroglyphs], s'étaient tellement soudés ensemble que tous ces éléments composants perdirent leur signification propre et primitive pour ne plus former qu'un seul mot par lequel on exprimait la première personne dans ce qu'elle a de plus absolu, c'est-à-dire sans aucune relation de dépendance par rapport à une action, à une chose ou à une autre personne.

L'usure, qui a raison de tout, rongea le commencement et la fin du groupe [hieroglyphs] *anouki;* après aphérèse et apocope il ne reste plus que [hieroglyphs] *nouk*, auquel demeura invariablement attaché le sens de la forme pleine [hieroglyphs] *anouki*[1].

C'est évidemment de cette forme emphatique du pronom absolu que dérive le suffixe [hieroglyphs] ou [hieroglyphs] *ki*. Pour se rendre compte des formes analogues, qui ne sont peut-être que de simples variantes, [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs], il faut se rappeler ce que

[1] Cf. Maspero, *Journ. asiat., loc. cit.* — On lit dans le *Pentateuque samaritain* (Ex. XXIX, 46) [samaritain] *an* pour [samaritain] *ant*. Uhlemann (*Gramm. samarit.*, p. 28, annot.) pense que c'est là une faute due à la négligence du scribe, mais il ne le prouve pas. D'après ce que nous venons de dire il est bien possible que le pronom de la première personne se soit prononcé *an;* et peut-être même que cette prononciation avait passé dans l'orthographe.

nous venons de dire à propos de 𓅭 et 𓅭𓏤. C'est là, nous paraît-il, une explication bien satisfaisante de la présence de la particule *k* dans certaines formes du pronom de la première personne, non seulement en égyptien, mais encore en hébreu, en assyrien, en éthiopien, comme nous le dirons bientôt.

Cette particule *k* n'est pas par elle-même un indice personnel; elle a pris cette valeur de la façon que nous venons de dire. Je sais que cette conclusion a contre elle de très graves autorités. E. de Rougé a écrit dans sa *Chrestomathie* (II[e] fasc., n. 170, rem.) : « La forme *ku*, *kua* semble emphatique; nous l'avions d'abord considérée comme résultant de l'addition d'une particule 𓎡 avant l'affixe; mais il paraît préférable de reconnaître ici à *k* une valeur personnelle. Elle se retrouve dans l'éthiopien et elle reparaît également dans la finale du pronom absolu *anouk* comparé aux autres pronoms personnels[1]. » J'avoue ne pas comprendre pourquoi ces considérations ont pu conduire M. de Rougé à abandonner son premier sentiment. Nous espérons que les raisons déjà données et celles que nous ajouterons bientôt, nous feront pardonner de ne pas nous ranger à l'avis d'un homme si compétent.

[1] Schwartze, dans sa *Grammaire copte* (p. 367, 368), est du même avis.

IV

En résumé, le pronom égyptien de la première personne, commun au masculin et au féminin, se présente au singulier sous les formes suivantes :

1° S'il est absolu ou isolé :

Hiérogl. *anoua*, *anoui*, *anou* ou *ani*, *anouki* ou *anouk*, *nouk*[1].

Dém. *anouk*, *nouk*, *anouki*.

Copte. Memph. ⲁ̀ⲛⲟⲕ; théb. ⲁⲛⲟⲕ, ⲁⲛⲁⲕ, ⲁⲛⲅ; basm. ⲁⲛⲟⲕ, ⲁⲛⲁⲕ.

2° Quand il est suffixé au verbe pour caractériser les personnes, c'est-à-dire s'il est sujet :

Hiérogl. , , , , , *a*, *i* : *mer-i* « j'aime », *oun-n-i* « je fus », *menχ-i* « j'ai formé ». On trouve aussi *koui* ou *ki* dans une sorte de plus-que-parfait : *mer-kou-i*, *mer-ki* « j'avais aimé »[2].

[1] On trouve , , , , , , , , ; , , , , . Cette multiplicité de variantes orthographiques n'étonne plus quand on réfléchit que la littérature égyptienne embrasse une durée de plusieurs milliers d'années et que l'alphabet hiéroglyphique est loin d'être aussi précis que le nôtre, surtout en ce qui regarde les voyelles. — se lit *nou*; mais, à partir de l'empire thébain, on le trouve fréquemment employé comme équivalent alphabétique de .

[2] On ne rencontre guère ce temps usité qu'à la première per-

Dém. *i*, par exemple : *é-i* « je suis »[1], *ta-i* « je donne », *an-i* « j'ai apporté ».

Copte. ⲓ, ex. : ⲡⲉϫⲁⲓ « j'ai dit » (composé de l'auxiliaire ⲡⲉ, du radical ϫⲁ et du sujet suffixe ⲓ); les premières personnes de tous les auxiliaires ⲉⲓ, ⲛⲁⲓ, ⲉⲧⲁⲓ, ϣⲁⲓ, ⲙⲁⲣⲓ, etc.[2].

sonne. Les uns y voient un permansif en tout comparable au ܩܛܠܐ des Syriens, au *šarrâku, bêlâku* des Assyriens. D'autres, avec Erman (*Z. f. Æ. S.*, 1889, p. 81; *Z D M G*, 1892, p. 93; *Ægypt. Gram.*, 1894, p. 86), y voient la première personne d'un temps absolument conforme au passé des Sémites et dont voici les terminaisons caractéristiques des personnes :

Singulier. 3. m. *i* et *ou*, puis chute de toute terminaison, ne reste que le radical; f. *ti*. — 2. c. *ti*. — 1. c. *koui, kou, ki*.

Pluriel. 3. c. *ou*, puis chute de la terminaison. — 2. c. *tiwni*. — 1. c. *win*.

L'égyptien a un temps où le pronom suffixe, alors même qu'il est sujet, s'unit au radical verbal par un n de liaison : *mer-n-i* « j'aimai », *mer-n-k* « tu aimas », etc. Je ne suis pas éloigné de croire que les langues sémitiques ont gardé des traces de ce temps. Ne dit-on pas en hébreu יֶשְׁנוֹ *est, fuit?* « Je suis » devait se dire יֶשְׁנִי. En arabe لَيْعَنِي, لَيْسَنِي recevraient facilement une explication analogue.

[1] Le verbe démotique *é* n'est pas autre chose que le hiér. , en memph. ⲟⲓ, en théb. ⲱ, ⲟ; en basm. ⲱ, ⲁⲓ.

[2] De prime abord on serait tenté de croire que les pronoms caractéristiques des personnes du verbe, qui se suffixent dans l'ancien égyptien, se préfixent en copte. Une analyse plus exacte a démontré qu'il n'en est rien. Le verbe copte se conjugue toujours avec un auxiliaire; et (à l'exception du parfait du verbe ϫⲉ) c'est l'auxiliaire qui prend l'affixe personnel : ⲉϥⲧⲁⲕⲟ « il détruisait » se compose du radical ⲧⲁⲕⲟ, de l'auxiliaire ⲉ (; dém. *é*) qui, conjugué, donne ⲉϥ à la 3e personne du masculin singulier. La langue des hiéroglyphes et le démotique obtiennent de la même

3° Quand le pronom est ***suffixé*** **au nom, au verbe,** aux particules et à l'article ***en qualité de régime :***

Hiérogl. [hiéroglyphes], *a*, *i*, *ou*; [hiéroglyphes], *ki*, *k*. [hiéroglyphes] *atef-i* « mon père », [hiéroglyphes] *paï* « mon », [hiéroglyphes] *m šes oua* (ou *î*) « pour servir moi » = « pour me servir »[1]. Quelquefois le pronom suffixe régime, au lieu de s'unir directement, le fait par la liaison [hiéroglyphes], qui devient par métathèse [hiéroglyphes]; ex. [hiéroglyphes] *ḥesanef-tu-i* « il me loue », [hiéroglyphes] *tot-tu-i* « ma main », [hiéroglyphes] *per-tou-i* « ma maison »[2].

Dém. *ran-i* « mon nom », *paï* « mon »; avec le *ti* ou *tou-i* de liaison, *nehem-tou-i* « sauve-moi », *ḥet-t-i* « mon cœur », *eḥ-i* « sur moi ».

façon certains temps composés : [hiéroglyphes] « j'aime »; *ê-i-χep* « je suis », « je reste »; *er-k-ḳem* « tu fais ».

[1] Cette insertion du [hiéroglyphe] avant [hiéroglyphe] semble distinguer le pronom régime du pronom sujet.

[2] Il est possible que [hiéroglyphes] soit un reste mutilé de [hiéroglyphes]; mais il se peut aussi que [hiéroglyphe] soit une pure liaison. Le *t* est essentiellement euphonique dans toutes les langues. En français nous disons : « joue-t-elle ? », « fera-t-on ? », « lui va-t-il ? ». Dans les langues sémitiques le ה se change en ת quand la liaison est à faire; c'est la raison de la modification que subissent certains mots à l'état construit : מְדִינַת הַמֶּלֶךְ *civitas regis;* en arabe مَدِينَة *madînah* à l'état absolu, mais مَدِينَة مصر *madînat Miṣr* « la ville du Caire » à l'état construit.

Copte. ⲙⲁⲧⲟⲩϫⲟⲓ « délivre-moi », ϫⲱⲓ̈ « ma tête »; ϩⲣⲁⲓ̈ « mon visage »[1], ⲡⲁ, ⲧⲁ « mon »; ⲉⲣⲟⲓ, ⲛⲁⲓ, ⲛ̄ⲥⲱⲓ, ⲙⲙⲟⲓ, ⲛⲧⲁⲓ, ϩⲁⲣⲟⲓ, etc. On rencontre aussi le ⲧ de liaison; mais ici s'est produit l'apocope que nous avons déjà signalée : l'*i* caractéristique est tombé (comme parfois en démotique), ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϫⲉⲙⲧ ⲁⲛ « vous ne me trouverez pas », ⲉⲕⲉ̀ⲛⲁϩⲙⲉⲧ « tu me sauveras »; ou par la seule suppression de l'*i* : ⲣⲁⲧ « mon pied[2] ».

V

Il suffit maintenant de mettre en regard du pronom égyptien le pronom sémitique pour que leur identité saute aux yeux.

1° A l'état isolé :

a. A la forme 𓇋𓈖𓀀 *anoua, anou, ana, ani* répondent אֲנִי *anî*, אֲנָה *anâh*, אֲנָא *anâ*, أَنَا *anâ*, ܐܶܢܳܐ syr. *énô*, chald. *énâ*, አነ *ana*, 𐤀𐤍𐤀 *ana*, 𐤀𐤍𐤄 *anâh*, 𐤀𐤍𐤉 *anî*, 𐤀𐤍 *an*.

b. La forme renforcée 𓇋𓈖𓎡𓀀 *anouki* se retrouve dans אָנֹכִי *anôkî*, 𒀀𒈾𒆪 *a-na-kou*, 𐤀𐤍𐤊𐤉

[1] Cette façon toute sémitique et égyptienne d'exprimer la possession n'est restée usitée en copte que dans un petit nombre de mots; on y emploie d'ordinaire l'article possessif ⲡⲁ, ⲧⲁ.

[2] Aux basses époques la langue hiéroglyphique elle-même laisse parfois tomber après les consonnes le suffixe régime de la première personne.

3° Quand le pronom est *suffixé* au nom, au verbe, aux particules et à l'article *en qualité de régime :*

Hiérogl. , , , , , , , *a*, *i*, *ou;* , , , , , , , *ki*, *k*. *atef-i* « mon père », *paï* « mon », *m šes oua* (ou *î*) « pour servir moi » = « pour me servir »[1]. Quelquefois le pronom suffixe régime, au lieu de s'unir directement, le fait par la liaison , , qui devient par métathèse , ; ex. *ḥesanef-tu-i* « il me loue », *tot-tu-i* « ma main », *per-tou-i* « ma maison »[2].

Dém. *ran-i* « mon nom », *paï* « mon »; avec le *ti* ou *tou-i* de liaison, *nehem-tou-i* « sauve-moi », *ḥet-t-i* « mon cœur », *eḥ-i* « sur moi ».

façon certains temps composés : «j'aime»; *é-i-χep* «je suis», «je reste»; *er-k-ḳem* «tu fais».

[1] Cette insertion du avant semble distinguer le pronom régime du pronom sujet.

[2] Il est possible que soit un reste mutilé de ; mais il se peut aussi que soit une pure liaison. Le *t* est essentiellement euphonique dans toutes les langues. En français nous disons : «joue-t-elle?», «fera-t-on?», «lui va-t-il?». Dans les langues sémitiques le ה se change en ת quand la liaison est à faire; c'est la raison de la modification que subissent certains mots à l'état construit : מְדִינַת הַמֶּלֶךְ *civitas regis;* en arabe مَدِينَة *madînah* à l'état absolu, mais مَدِينَة مصر *madînat Miṣr* «la ville du Caire» à l'état construit.

Copte. ⲙⲁⲧⲟⲩϫⲟⲓ « délivre-moi », ϫⲱⲓ̈ « ma tête »; ϩⲣⲁⲓ̈ « mon visage »[1], ⲡⲁ, ⲧⲁ « mon »; ⲉⲣⲟⲓ, ⲛⲁⲓ, ⲛ̄ⲥⲱⲓ, ⲙⲙⲟⲓ, ⲛⲧⲁⲓ, ϩⲁⲣⲟⲓ, etc. On rencontre aussi le ⲧ de liaison; mais ici s'est produit l'apocope que nous avons déjà signalée : l'*i* caractéristique est tombé (comme parfois en démotique), ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϫⲉⲙⲧ ⲁⲛ « vous ne me trouverez pas », ⲉⲕⲉ̀ⲛⲁϩⲙⲉⲧ « tu me sauveras »; ou par la seule suppression de l'*i* : ⲣⲁⲧ « mon pied[2] ».

V

Il suffit maintenant de mettre en regard du pronom égyptien le pronom sémitique pour que leur identité saute aux yeux.

1° A l'état isolé :

a. A la forme 𓇋𓈖𓅱𓀀 *anoua, anou, ana, ani* répondent אֲנִי *anî*, אֶנָה *anâh*, אֶנָא *anâ*, أَنَا *anâ*, ܐܢܐ syr. *énô*, chald. *énâ*, አነ *ana*, 𐤀𐤍𐤀 *ana*, 𐤀𐤍𐤄 *anâh*, 𐤀𐤍𐤉 *anî*, 𐤀𐤍 *an*.

b. La forme renforcée 𓇋𓈖𓎡𓀀 *anouki* se retrouve dans אָנֹכִי *anôkî*, 𒀀𒈾𒆪 *a-na-kou*, 𐤀𐤍𐤊𐤉

[1] Cette façon toute sémitique et égyptienne d'exprimer la possession n'est restée usitée en copte que dans un petit nombre de mots; on y emploie d'ordinaire l'article possessif ⲡⲁ, ⲧⲁ.

[2] Aux basses époques la langue hiéroglyphique elle-même laisse parfois tomber après les consonnes le suffixe régime de la première personne.

anki[1], le phénicien et le punique אנך que Plaute fait prononcer *anek*[2], le moabite אנך *ank* dont nous ne connaissons pas les voyelles.

2° A l'état de suffixe ou de régime :

a. Après le nom, il se présente comme en égyptien sous la forme *i* : מַלְכִּי *malk-î* « mon roi », مَلِكِى *malik-î*, ܡܠܟܝ *malk(i)*, *mlk-i*, *abî* « mon père ». Cependant l'éthiopien et l'assyrien ont gardé la forme pleine *ia* qui semble être primitive : ወልድየ *oualdeia* « mon fils », ንጉሥየ *negouśeia* « mon roi »; *šarrou-ti-ia* « ma seigneurie », *gir-ri-ia* « mon expédition »; puis par la chute, soit du premier, soit du second élément de la forme pleine, on trouve : *i*, *li-ib-bi* « mon cœur », et *a*, *abê-a* « mes pères »[3]. On s'explique facilement comment *ia* s'est abrégé en *i*. La forme *ia* s'est maintenue en arabe là où l'euphonie l'a exigé : عَصَاىَ *ʿaṣâia* « mon bâton », قَاضِىَّ « *qâḍiyya* « mon juge », عَلَىَّ *ʿalayya* « contre moi ».

[1] Comme nous ignorons la vocalisation samaritaine, nous ne transcrirons que les consonnes.

[2] On trouve aussi אנכי dans CIS. אנך et אנכי se lisent également dans les inscriptions de Zindjirlî. Le caractère de l'idiome de la stèle de Panammou est controversé; MM. Sachau, Müller le veulent araméen, M. Halévy soutient qu'il est hébréo-phénicien (1889-1894).

[3] On dit encore au singulier et au pluriel . Sur le changement d'*i* en *é*, cf. l'arabe *hal lî* « ai-je? » qui devient dans le langage familier *ilé?*

Avec les particules le pronom suffixe se comporte comme avec les noms : *na, ni,* dém. *nai,* ⲛⲁⲓ ; לִי, لِي, etc., « à moi ».

b. Après le verbe le pronom régime se suffixe au moyen d'un *noun* et devient נִי, نِي, ܢܝ, ኒ, ࠍࠉ, *nî;* en assyrien *in-ni, an-ni, ni*[1]; *e-ri-šu-in-ni* « il m'a prié »[2]. En samaritain les verbes ࠉࠄ ne prennent pas le *noun :* ࠐࠑࠉ *psai* « il m'a délivré »; peut-être que dans ce cas ࠉ se prononçait *iâ*[3].

[1] On rencontre parfois *nou;* nouvelle preuve du vague des voyelles.

[2] En assyrien, quand le pronom est au génitif ou à l'accusatif, il prend d'ordinaire une forme paragogique qui consiste à joindre aux thèmes pronominaux les syllabes *šoû, šī, toû, tī.* Ainsi à la première personne on a *iatoû, iatī, iašī,* écrits de différentes façons (une fois *a-ia-šī* dans *Assurn.*, II, 26). On a beaucoup disserté sur l'origine et la signification de *šoû, toû, šī, tī.* C'est là une question bien obscure. Peut-être que *šoû* = *toû* et *šī* = *tī* en vertu du changement de *š* en *t* et vice versa, dont nous aurons bientôt à parler. Dès lors *šoû, šī* ne seraient plus que les pronoms de la 3ᵉ personne singulier. Les expressions *iašoû, iašī* répondraient à celles de la langue syriaque ܐܝܬܘܗܝ pour ܐܝܬܘܗܝ, ܐܝܬܝܗ pour ܐܝܬܝܗ (?). En éthiopien le pronom de la troisième personne s'est renforcé lui aussi de *tou, ti,* ውእቱ *we'etou,* ይእቲ *ie'eti.* Le changement de *tou* et *šou* n'a rien que de conforme aux lois générales de la phonétique : *τύ* = *σύ*; c'est le *σ* devenant *τ* comme dans *σήμερον* = *τήμερον*, *τέτταρες* = *τέσσαρες*, etc.

[3] Faut-il voir dans ce *noun* un reste de la forme pronominale אֲנִי, ou un *n* de liaison réclamé par l'euphonie et destiné à donner une plus grande consistance au pronom de la première personne qui n'est qu'une semi-voyelle, ou enfin une particule reliant le pronom au verbe, comme nous l'avons expliqué plus haut? Il est assez remarquable qu'en samaritain tous les pronoms du singulier

3° Il n'est pas difficile de reconnaître l'intervention du pronom dans la flexion du verbe; c'est grâce à lui que le sens absolu du radical devient relatif à la 1[re], à la 2[e] ou à la 3[e] personne. Au passé le pronom se suffixe, à l'aoriste il se préfixe.

a Passé. קָטַלְתִּי *qâṭal-ti*, قَتَلْتُ *qatal-tou*, ܩܶܛܠܶܬ *qéṭl-et*, [samaritain] *qṭl-ti*; mais en éthiopien ቀተልኩ *qatal-kou*, comme le permansif assyrien *kašdâkou* (*kašdâk*) « je suis en train de prendre », *šallâkou* (*šallâk*) « je travaille à asservir », et le temps égyptien en [hiéroglyphes] (iv 2°). Au témoignage de M. Halévy (*Études sabéennes*, p. 46) cette forme serait encore usitée en certains endroits du Yémen où l'on dit *djîkou* « je suis venu » pour *djîtou*, etc. La terminaison *ti*, *tou*, *t*, n'est qu'un reste des formes plus complètes *nti*, *ntou*, *nt*, qui, se soudant au radical par leur commencement, se sont usées de ce côté [1]. Le radical et le pronom *nti*, *ntou*, *nt*, se sont cimentés tout comme cela s'est passé pour le permansif en *kou* ou en *nô* (*nâ*). En assyrien, « je suis roi » se dit *šarrâkou* = *šarr anakou*, *rex ego*; *bêlâkou* = *bêl anakou*, *dominus ego*; en syriaque, ܡܰܠܟܳܐ

se suffixent au verbe, soit par un *noun*, soit par un *taw*. Uhlemann pense que ce [samaritain] n'est quun débris de la particule [samaritain] (*Gram. samar.*, p. 80, 2).

[1] Peut-être que quelqu'un préférera voir ici un *t* purement euphonique reliant au radical verbal le thème pronominal *a*, *i*, *ou*. L'analogie des autres personnes et surtout la forme *kou* en égyptien, en assyrien et en éthiopien ne favorisent pas cette façon de voir. La présence du *t* semble ici au même titre que le *k* de *kou* et le *t* des autres personnes.

qâtelnâ = [hieroglyphs] *qâtel-nâ* = [hieroglyphs] *qâtel énâ*, *occidens ego*, « je tue »; [hieroglyphs] (pour [hieroglyphs]) devient même [hieroglyphs] *bâ'én* « je demande ».

b. Aoriste. Ici le pronom se préfixe, se soude par conséquent au radical par sa terminaison; et c'est elle que l'usure a rongée. Dans toutes les langues sémitiques la lettre caractéristique de la première personne est un *'alif* vocalisé de diverses manières : אֶ *è*, [hieroglyph] *é*, [hieroglyph] ou [hieroglyph] *a* ou *ou*, [hieroglyph] *e*, [hieroglyph], assyr. *a* ou *é*. Ce préfixe est la syllabe d'attaque des formes pronominales אֲנִי, [hieroglyphs], [hieroglyphs] etc.

VI

Nous passons au *pluriel* de la première personne.

La forme absolue n'en a pas été retrouvée dans les textes hiéroglyphiques; on a essayé de la restituer par voie d'analogie. Le démotique *enou* répond exactement à l'hébreu אֲנוּ qui se lit dans Jérémie (xlii, 6). La plupart des éditions du texte hébraïque portent à cet endroit un קרי proposant la lecture אֲנַחְנוּ. La rareté du terme — c'est un ἅπαξ λεγόμενον — a fait ajouter cette explication; mais les rabbins n'ont pas voulu dire que אֲנוּ fût une écriture défectueuse, eux qui dans leurs écrits se servent à tout propos de אנו, particulièrement dans la célèbre formule אנו אמרים *nos dicimus*. Gesenius a eu raison d'y voir un pluriel de אני régulièrement caractérisé

par la terminaison *ou*, qui réveille si souvent une idée de pluralité tant en égyptien que dans les langues sémitiques[1].

J'ajoute que *anou* אֲנוּ a dû avoir la forme paragogique *anoun* conservée par le copte. Memph. ⲁ̀ⲛⲟⲛ; théb. ⲁⲛⲟⲛ, ⲁⲛⲁⲛ; basm. ⲁⲛⲁⲛ. Voilà pourquoi Champollion[2] avait déjà proposé de restituer le hiéroglyphe 𓇋𓈖𓏥. Il suffit de mettre en regard l'assyrien 𒀀𒉌𒉌 *anini* ou 𒀀𒉌𒉡 *aninu*[3], le mandéen אנין *anîn*, le jérosolymitain et le

[1] On sait qu'en égyptien la terminaison caractéristique du pluriel est *ou* qui s'écrit indifféremment 𓅱, 𓏲, 𓏥, ex. 𓋴𓅱𓀀𓏥 *sen-ou* «les frères». Les langues sémitiques font de même, seulement elles ajoutent d'ordinaire à l'état absolu un *noun* paragogique : بَنُونَ *banouna* «les enfants»; mais à l'état construit il ne reste que la terminaison *ou*, بَنُو ٱللّٰهِ *banou-llâhi* «les enfants de Dieu». En hébreu et en syriaque la forme du génitif بَنِينَ *banîna* a prévalu : בָּנִים *banim*, ܒܢ̈ܝܢ *bnîn*; de plus, en hébreu la *mimation* remplace la *nounation*, bien que la forme aramaïsante ־ִין n'y soit pas inconnue. A l'état construit la *mimation* disparaît comme en arabe בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *bné Israël*. Il est même quelques exemples de pluriels absolus dépouillés de toute *mimàtion;* cf. I, Sam., XX, 38; Ps. XLV, 9; CXLIV, 2. J'avoue que ces passages sont contestés. Toutes les troisièmes personnes du pluriel masculin du verbe se terminent en *ou* et *ouna;* le langage vulgaire ne connaît que *ou*. D'ailleurs, il est probable que l'origine de ces terminaisons du pluriel est dans le prolongement (indiquant le nombre, l'intensité) des désinences casuelles du singulier : مُسْلِمٌ، مُسْلِمُونَ (nom.); كَاتِبٍ، كَاتِبِينَ (gén.); ቀቲለ, ቀቲለን, (acc.). C'est l'opinion de M. Guidi, à qui nous devons de si fines analyses en matière de morphologie sémitique.

[2] *Grammaire égyptienne*, p. 255.

[3] Bien entendu que les formes paragogiques *niati*, *niašim*, etc., sont usitées. Cf. p. 40, note 1.

talmudique אֲנַן *anân* ou même נַן *nân*, le samaritain ࠀࠍࠍ *anan*, le syriaque ـܢ (en composition).

La forme la plus ordinaire est אֲנַחְנוּ *anaḥnou*, chald. אֲנַחְנָא, sam. ࠀࠍࠇࠍࠀ, dont la paragoge existe en syriaque ܐܢܚܢܢ, en samaritain ࠀࠍࠇࠍࠍ *anḥnn* et l'apocope en phénicien 𐤀𐤍𐤇𐤍 *anḥn* qui, encore de nos jours, chez les Syriens de Maʿloula, près de Damas, se prononce ܐܢܚ *anaḥ*. Enfin de אֲנַחְנוּ l'aphérèse a fait נַחְנוּ *naḥnou*, chald. נַחְנָא *naḥnâ*, ነሕነ *neḥna*, نَحْنُ *naḥna* qui, dans l'arabe vulgaire d'Égypte, devient *eḥna;* et en syriaque ܚܢܢ *ḥnan*.

אֲנַחְנוּ *anaḥnou* est le pluriel de אָנֹכִי *anôkî*, il s'obtient en changeant כ en ח et remplaçant י par נוּ *nou*.

Gesenius faisait déjà remarquer dans son *Thesaurus* que le changement du כ en ח et *vice versa* n'est pas rare. Il citait מחר = מכר, חלד = كلد, חריץ = كريص, כבה = خبا, כתת = חתת, כבר = חבר, כבל = חבל, etc.[1]. La raison de ces permutations est en ce que le כ a deux prononciations : l'une dure k, l'autre douce ou aspirée χ, qui se confond presque avec ח. Cela est si vrai que dans l'écriture *carchouni* on se sert du *kaf* syriaque pour transcrire le خ arabe.

Reste à expliquer pourquoi, dans ce cas, nous avons en éthiopien ነሕነ *neḥna* au lieu de ነኅነ *naẖna*, en arabe نَحْنُ *naḥna*, et non pas نَخْنُ *naẖna*. On

[1] Quelquefois le כ se change en une gutturale plus douce : ኪያ *kiya* devient هيّا *hiyyâ*.

sait que les deux voix ح et خ, ሐ et ኀ ont beaucoup d'analogie; au point que plusieurs Européens n'arrivent jamais, ou que fort difficilement, à les distinguer. Avant l'usage des points diacritiques ces deux articulations étaient figurées par le même caractère ח, ex. : חלק = خَلَقَ et حَلَقَ, רצח = رَضَخَ et رَضَحَ, חל = حَلّ et خَلّ, etc. Il devait donc exister entre leurs sons quelque affinité. Aussi entendons-nous les Syriens occidentaux prononcer ܡܫܝܚܐ *mešiḥo*, les orientaux *mešiḫá*.

Enfin il est vraisemblable que le כ se prononçait parfois comme les Bédouins font encore de nos jours, c'est-à-dire *tch*. Or le changement de la chuintante en la gutturale *ḫ* est constaté. Nous aurons bientôt à en parler.

L'identité des pronoms suffixes, tant du nom que du verbe, qu'ils soient sujets ou qu'ils soient régimes, est évidente; il suffit de les citer :

[hiéroglyphe] (pour [hiéroglyphe]) *an* ou *anou;* dém. *en* ou *enou*, avec ou sans le *t* de liaison; copte ⲉⲛ, ⲛ̄; נו *nou*, chald. נָא, נָן; ـنا, ـنَا, نِي; [phénicien]; ናá *ná*; ን *na*; [cunéiforme] *ni* ou [cunéiforme] *nou*.

Des pronoms préfixés, comme sujets, à l'aoriste, il ne reste d'invariable que le *noun* caractéristique : נִקְטֹל, ܢܩܛܘܠ, نَقْتُلُ, [phénicien], ንቀትል, assyr. *nikšoud*, *nikašad*.

Résumons ce qui concerne le thème pronominal de la première personne.

Singulier. Forme pleine : *ia;* forme défective : *i* ou *a* qui prennent parfois le son des voyelles intermédiaires.

Pluriel. Il s'obtient en ajoutant un *n* à la forme défective du singulier; par paragoge il se prolonge quelquefois en *na, ni, nou,* tandis que sa voyelle initiale subit l'aphérèse.

DEUXIÈME PERSONNE.

VII

Il est à croire qu'au début le langage parlé ne connut pour la seconde personne, comme pour les deux autres, qu'une seule forme. Le geste, le ton de la voix, les circonstances aidaient à préciser davantage. En arabe vulgaire « j'ai cassé » ou « tu as cassé » se disent de la même façon, كَسَرْت *ksart;* en syriaque la seconde personne a une seule et même prononciation, tant au masculin qu'au féminin, ܩܛܠܬ et ܩܛܠܬܝ = *qṭalt,* ܩܘܡ et ܩܘܡܝ = *qoum.*

Le pronom absolu ou isolé devait se présenter sous la forme *ntouk,* *ntek,* dém. *ntak;* memph. ⲛ̄ⲑⲟⲕ, théb. ⲛ̄ⲧⲁⲕ, ⲛ̄ⲧⲟⲕ, ⲛ̄ⲧ̄ⲕ, basm. ⲛ̄ⲧⲁⲕ. Le thème pronominal est évidemment *k* combiné avec *ntou, nt* (II). Et c'est bien là, en effet, le suffixe commun de la seconde personne usité dans toutes les langues sémitiques. Sa vocalisation

varie, *ka*, *ki*, *kou*, ou, par apocope et transfert de la voyelle, *ak*, *ék*, *ik*, *ók*, *ouk*. Il suffit de jeter un coup d'œil sur un tableau des pronoms sémitiques pour se convaincre du fait.

Bientôt, toujours en vertu de la loi du moindre effort, *ntouk*, s'abrège et devient , , , où il ne reste en réalité plus rien de l'élément originel du pronom, mais seulement le thème nominal *nti* avec lequel il s'était soudé, tout comme nous avons vu *anoukî* devenir *anî*. C'est la forme démotique *enté*, le copte ⲛ̄ⲑⲟ, ⲛ̄ⲧⲟ, ⲛ̀ⲧⲁ, au génitif ⲛ̄ⲧⲉ. Le pronom apocopé ne tarda pas à s'employer exclusivement pour le féminin; c'est ce qu'on voulut indiquer dans l'écriture par l'addition du *t* caractéristique du féminin qui avait une valeur idéographique. On ne le prononçait pas[1]. L'orthographe démotique et copte en est la preuve incontestable.

Cette forme apocopée s'écrivit donc , , ; on trouve aussi où le signe tient lieu de [2]. Devenu suffixe le thème pronominal féminin s'écrit ou , tout comme celui de la première personne est ou . « Ton père » se dit en égyptien *atef-k*[3]; mais s'il s'agit du père d'une femme

[1] Cf. E. de Rougé, *Chresth. égypt.*, 1er fasc., n° 104.

[2] = met en évidence la valeur idéographique de .

[3] La forme pleine *kou* se lit dans les textes des Pyramides : *χentou-kou* « ton trône » (Texte des Pyramides, pyramide de Pépi Ier, 81).

on dira [hiéroglyphes] *atef-t*. Dans ce cas le *t* se prononçait-il, ou était-il purement orthographique? La dernière hypothèse a pour elle le fait que dans la langue copte ce *t* caractéristique du féminin n'apparaît nulle part. En parlant à une femme on y dit : ϩⲣⲉ « ton visage », ϫⲱ « ta tête », ⲣⲁⲧⲉ « ton pied », ϩⲧⲏ « ton cœur », etc.[1]. De même au datif le pronom féminin devient ⲛⲉ, ⲉⲣⲟ, ⲉⲣⲁ, ⲛ̄ⲧⲟϯ, ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲉ, ⲙ̄ⲙⲟ, ϧⲏⲧ, ϩⲏⲧⲉ, etc. Le masculin, au contraire, est toujours marqué par un ⲕ, ex. : ϩⲏⲧ̄ⲕ « ton cœur »; de même en démotique *érok* « à toi ». Il est à remarquer que le verbe ϫⲉ, le seul qui prenne l'affixe à la fin du radical, n'a pas de deuxième personne propre au féminin.

Les deux formes [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe] ([hiéroglyphe]) se retrouvent dans les langues sémitiques. Nous avons dit comment le suffixe *k* est l'indice de la seconde personne; masc. كُ *kou*, [cunéiforme] *ka* et [cunéiforme] *kou*, ךְ et ךָ *ka*, *k*, chald. ךְ *âk*, ܘܟ *ôk* (ܘܟܼ dans le dialecte syriaque moderne), ከ *ka*, [himyarite] *k*; fém. كِ *ki*, [cunéiforme] *ki*, ךְ *ék*, ܟܝ *ék*(*i*), chald. כִי, ךְ *ki*, *k*, [himyarite] *ki* et [himyarite] *k*. Toute la différence entre le masculin et le féminin est dans la vocalisation; le féminin prend invariablement *i* qui est sa voyelle par excellence; le masculin oscille entre *ka* et *kou*. Dans l'une et l'autre forme la voyelle se transfère parfois sur l'avant-dernière consonne ךְ, ܟ.

[1] Dans ⲣⲁⲧⲉ, ϩⲧⲏ, le ⲧ est radical.

La forme apocopée et ses variantes prévalurent exclusivement pour le pronom isolé ou absolu, tout comme cela s'était passé en égyptien pour le pluriel *ten*[1]. Nous avons en effet : masc. אַתָּה ***attâh*** (pour אַנְתָּה *antah*) ou אַתָּ *attâ* et même אַתְּ ***att*** (Num. xi, 15; Deut. v, 24; Ps. vi, 4; Job i, 10; Eccles. vii, 22), ܐܢܬ *att*, et ***attah*** et *att*, أَنْتَ *anta*, *at-ta*, አንተ ***anta***; fém. אַתְּ *att*, אַתְּי *att* (pour *ant*, *anti*), ܐܢܬܝ ***att(i)***, , أَنْتِ *anti*, *at-ti*, አንቲ ***anti***.

Ici, comme en égyptien, nous remarquons une forme commune אַתְּ *att*, qui s'est perpétuée dans la prononciation syriaque ܐܢܬ et ܐܢܬܝ = *att*. Bien plus la langue hiéroglyphique nous fournit des exemples de la confusion des deux suffixes , et , qui se disent indifféremment du même genre : *estou* ou *eskou* « quand toi », « voilà que toi » (au masculin)[2].

VIII

Les terminaisons du parfait s'expliquent par l'une ou l'autre des deux formes proposées.

[1] Les langues orientales, y compris l'égyptien, affectent une sorte de préférence pour le genre féminin qui tient lieu de neutre. Il est d'un emploi plus usuel que le masculin.

[2] Textes des Pyramides; pyramide du roi Téti, l. 211 et suiv. Cf. Le Page Renouf dans *P. S. B. A.*, X, 259; Erman, *Ægyptische Grammatik*, p. 32.

HIÉROGL. Masc. [hiéroglyphe] *mer-ek*, fém. [hiéroglyphe] *mer-et*[1]; mais on lit dans les textes des pyramides une forme en *kou* et même en *tou* pour le masculin (VII, fin) : [hiéroglyphes] *ap-kou* « tu juges »[2], [hiéroglyphes] *âḥâ-re-kou* « lève-toi »[3].

DÉM. *er-k-kem* « tu fais ».

COPTE. ⲡⲉϫⲁⲕ « tu as dit », ⲉⲕⲧⲁⲕⲟ « tu détruisais ».

Le verbe sémitique se comporte exactement de la même façon :

Masculin : קָטַלְתָּ *qâṭalta*, ܩܛܠܬ *qṭalt*, قَتَلْتَ *qatalta*, [samaritain] *qṭlt*. Permansif ; assyr. *kašdât(a)*; syr. ܩܛܝܠܬ *qâṭlat*.

Féminin : קָטַלְתְּ *qâṭalt*, ܩܛܠܬܝ *qṭalt(i)*, قَتَلْتِ *qatalti*, [samaritain] *qṭlt*. Permansif ; assyr. *kašdâti*, syr. ܩܛܝܠܬܝ *qâṭlat(i)*.

En éthiopien : masc. ቀተልከ *qatalka*; fém. ቀተልኪ *qatalki*[4].

A l'aoriste le préfixe distinctif de la personne est un ת (pour את).

[1] [hiéroglyphes].
[2] Textes des Pyramides; pyramide de Pépi Ier, l. 33.
[3] *Ibid.*, l. 117.
[4] On dit que dans plusieurs contrées de l'Arabie du Sud la forme *ka* est encore usitée. Cf. Halévy, *Études sabéennes*, p. 46. Nœldeke, *Z D M G*, XXXVIII, 413. Wright, p. 171. Des écrits samaritains relativement modernes portent [samaritain] *glik* pour [samaritain] *glit* « tu as révélé ».

Masculin : תִּקְטֹל *tiqṭôl*, ܬܶܩܛܽܘܠ *teqṭoûl*, تَقْتُلُ *taqtoulou*, ትቀትል *teqatel*, 𐤕𐤒𐤈𐤋 *tqṭl*; assyr. *takšud*, *takašad*.

Féminin : תִּקְטְלִי *tiqṭelî*, ܬܶܩܛܠܺܝܢ *téqṭlîn*, تَقْتُلِينَ *taqtoulîna*, ትቀትሊ *tqateli*, 𐤕𐤒𐤈𐤋𐤉 *tqṭli*; assyr. *takšudî*, *takašadî*[1].

On a proposé d'autres hypothèses pour expliquer la variante *k* et *t* dans les formes pronominales de la seconde personne. La plus commune est ainsi exposée par M. Maspero : « On admet assez généralement que la dentale marque le son primitif d'où est sortie la gutturale. Mais, à ne considérer que les lois générales de la phonétique, la substitution de la dentale à la gutturale est fréquente dans toutes les familles de langues, non celle de la gutturale à la dentale. On peut dire que le grec τίς ou l'hébreu שתה sont issus chacun d'une forme primitive où se trouvait la gutturale, et que le sanscrit *kas* et l'hébreu שקה nous ont conservée fidèlement; mais on ne dira pas que le sanscrit *kas* et l'hébreu שקה sont dérivés chacun d'une forme primitive où se trouvait la dentale. L'émission du son dental exige un moindre effort musculaire que celle du son guttural et, par suite, la substitution du *t* au *k* dans certains mots serait plus conforme que la substitution con-

[1] Les formes féminines prennent à la fin le *iôd* caractéristique accompagné parfois de la *nounation*. Sans cela les formes masculines et féminines se confondraient.

traire du *k* au *t* à la tendance qui pousse les peuples à diminuer, en parlant, l'effort d'émission. Je ne pense donc pas que l'articulation primitive du pronom de la deuxième personne ait été la dentale ת; s'ensuit-il nécessairement que ç'ait été la gutturale? La solution la plus raisonnable de ce problème me paraît être celle que M. Max Müller propose, afin d'expliquer la préférence que certains dialectes indo-européens accordent à la dentale dans la plupart des cas où d'autres dialectes de la même famille admettent la gutturale. Au lieu de supposer une dégénérescence organique de l'articulation primitive, qui aurait permis à la gutturale de s'affaiblir en dentale, il faudrait supposer que l'articulation du pronom de la deuxième personne flottait primitivement entre *k* et *t*. La prononciation ne sépara nettement la gutturale et la dentale que pour attribuer à chacune d'elles le rôle spécial que nous lui connaissons[1]. »

M. Wright parle à peu près dans les mêmes termes; il fait seulement intervenir un nouvel élément : l'analogie. Les formes en *t*, soit à la première, soit à la seconde personne, auraient mutuellement influé sur la genèse de l'une et de l'autre[2].

Par cette citation intégrale chacun pourra juger de l'explication proposée. Sans contester la justesse de la loi générale de phonétique qu'on y invoque, nous trouvons qu'elle ne rend pas suffisamment

[1] *Mém. de la Soc. de ling. de Paris*, t. II, fasc. I, p. 2.

[2] W. Wright, *Comp. gram. of the sem. lang.*, p. 101, 171, 175.

compte de la variante k et t dans les circonstances concrètes où elle se présente ici. Pourquoi en égyptien la loi du moindre effort n'a-t-elle réussi à substituer la dentale à la gutturale qu'au féminin? Pourquoi cette variante s'attache-t-elle en égyptien à toutes les formes pronominales, tant absolues que suffixes, alors que dans les langues sémitiques elle ne se remarque que dans la flexion du verbe? La fluctuation primitive entre *k* et *t* énonce un fait, mais ne l'explique pas. L'analogie est une loi si vague qu'elle peut rendre compte de tout : c'est probablement pour cela qu'en définitive elle ne résout que peu ou rien.

Sauf meilleur avis, nous préférons dire qu'à l'origine la forme pronominale de la seconde personne était unique. *ntouk;* puis elle s'apocopa en *nt*, (את *att'* = *ant*). Cette double forme rend compte des deux thèmes pronominaux suffixes *k* et *t* (VII).

IX

En égyptien le pluriel de la deuxième personne a une forme unique, commune au masculin et au féminin. Elle s'obtient invariablement par l'addition de au singulier féminin : *ntouten* ou *entoutenou*[1] ; d'où le démotique *entoten*, le copte memph.

[1] Le *t* caractéristique du féminin de se prononce dans parce qu'il cesse d'être final. Sur les formes aphérésées , , cf. Erman, *Ægypt. Gram.*, p. 32.

ⲛ̄ⲑⲱⲧⲉⲛ, théb. ⲛ̄ⲧⲱⲧⲛ̄, ⲛ̄ⲧⲉⲧⲉⲛ, ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄, basm. ⲛ̄ⲧⲁⲧⲉⲛ, ⲛ̄ⲧⲁⲧⲛ̄.

C'est semblablement par l'addition d'un *noun* ou d'un *mîm* aux formes respectives du singulier que se forme le pluriel du pronom sémitique; le *mim* est réservé au masculin, le *noun* est commun au féminin et au masculin.

Masculin : אַתֶּם *attèm*, chald. אַנְתּוּן *antoun*, ܐܢ̄ܬܘܢ *attoun*, أَنْتُمْ *antoum*[1], ࠀࠕࠅࠍ *atoun*, አንትሙ *antemou*, *at-tou-nou.*

Féminin : אַתֵּן *attèn*, אַתֵּנָה *atténah*, chald. אַנְתֵּין *antén*, ܐܢ̄ܬܝܢ *attén*, ࠀࠕࠉࠍ *atin*, *at-ti-na* አንትን *anten* أَنْتُنَّ *antounna*[2].

Il n'est pas difficile de prévoir que les pronoms suffixes seront : *ten*, démot. *ten*, copte ⲧⲉⲛ, ⲧⲛ̄; כֶם *kèm*, כֶן *kèn*, ܟܘܢ *koun*, ܟܝܢ *kén*, كُمْ *koum*, كُنَّ *kounna*, ࠊࠅࠍ *koun*, ࠊࠉࠍ *kîn*, ክሙ *kemou*, *kou-nou* ou *kou-oun* ou *koun*, etc.

Il est remarquable que dans toutes les langues sémitiques le pronom suffixe, qui représente le thème pronominal réduit à sa plus simple expression, tant au singulier qu'au pluriel, se rend par *k*,

[1] En poésie quelquefois, et toujours à la liaison أَنْتُمُو *antoumou* forme pleine.

[2] L'arabe vulgaire ne distingue pas entre la forme masculine et féminine; il dit *antom* aux deux genres.

jamais par *t*. Il y a là une nouvelle preuve que la forme originelle du pronom de la deuxième personne est bien *k*.

Flexion du verbe : [hiéroglyphes] *mer-ten* « vous aimez »; dém. *c-ten* « vous êtes »; copte ⲡⲉϫⲱⲧⲉⲛ « vous avez dit », ⲧⲉⲧⲛ ⲧⲁⲕⲟ « vous détruisez ».

Au passé : קְטַלְתֶּם *qeṭaltèm*, קְטַלְתֶּן *qeṭaltèn*, ܩܛܠܬܘܢ *qeṭaltoun*, ܩܛܠܬܝܢ *qeṭaltén*, قَتَلْتُمْ *qataltoum*, قَتَلْتُنَّ [himyarite] *qtltoun*, [himyarite] *qtltn*, ቀተልክሙ *qatalkemou*, ቀተልክን *qatalken*. Le permansif assyrien : *kašdâtounou*.

A l'aoriste les préfixes personnels sont les mêmes qu'au singulier; le pluriel se reconnaît à la terminaison *ou*, *ouna* pour le masculin, *nâ*, *ôn*, etc. pour le féminin.

En résumé, le thème pronominal de la seconde personne serait :

Singulier. Forme originelle : forme pleine, *ka*, *ki*, *kou;* forme défective, *k*. Forme postérieure obtenue par apocope : forme pleine, *tou*, *ti*, *ta;* forme défective, *t*.

Pluriel. S'obtient par l'addition d'un *n* ou d'un *m* au singulier; de là *koum*, *toum*, *kèm*, *tèm*, *koun*, *toun*, *kèn*, *tèn*.

On rencontre aussi les formes pleines *koumou*, *kémou*, *tounou* et l'épenthèse *tounna*, *kounna*.

TROISIÈME PERSONNE.

X

Bien que le pronom sémitique de la troisième personne, à l'état absolu, se présente quelquefois avec le préfixe *an* (II), il faut convenir que le plus souvent il en est dépouillé. La forme la plus complète qu'on lui connaisse est הוּא *hoû* masc., הִיא *hî* fém.; à Palmyre הוא et הו sont également usités. Le syriaque écrit invariablement ܗܘ *hoû*, ܗܝ; c'est aussi l'orthographe talmudique dans אִנְהוּ *inhoû* (II).

On aurait tort de s'autoriser de la forme arabe pleine هُوَ *houwa*, هِيَ *'hiya* pour conclure que le *waou* et le *iâ* sont ici consonnes radicales et non pas de simples voyelles longues. L'arabe parlé ne connaît pas cette vocalisation; on y dit *hoû*, *hî*, tout comme en hébreu et en syriaque; au pluriel هُوَ *houwa*, هِيَ *hiya* deviennent هُمْ *houm*, هُنَّ *hounna* avec des voyelles brèves, ce qui n'aurait pas lieu si le *waou* du singulier était radical. L'araméen moderne tel qu'il est encore parlé à Ourmiah et dans le Kurdistan, nous fournit peut-être l'explication satisfaisante de هُوَ, هِيَ. « Celui-ci » se dit dans ce dialecte ܗܘܘܐ *hôwâ*=ܗܘ avec le démonstratif ܗܐ *hâ*.

Il est difficile de ne pas trouver une commune origine à ce pronom et au démonstratif הַ, הָ, הָא, هُوَ, هَا, ሆየ, 𐤄𐤀 *hâ*. C'est d'ailleurs l'orthographe que le pronom prend dans l'inscription moabite du roi Méša (IXe siècle av. J.-C.) : ואמר גם הא « il dit lui aussi »[1]. La présence de l'*alif* dans הא n'a rien de surprenant; cette lettre, faisant l'office de voyelle, a dû servir tout d'abord à rendre les sons sourds *a*, *â*, *o*, *ô*, *ou*, tandis que le *iôd* aura été réservé pour les sons plus aigus *i*, *é*, *è*. A l'origine la voyelle longue ו n'apparaît guère que pour caractériser les pluriels, ex. : עשו « faites »[2], הלכו « ils allèrent »[3].

L'orthographe défective הא semble avoir été primitivement commune au masculin et au féminin. On lit sur le sarcophage d'Ešmounazar : 𐤀𐤃𐤌 𐤄𐤀 *adam hâ* « cet homme »[4], 𐤄𐤌𐤌𐤋𐤊𐤕 𐤄𐤀 *hammamlékét hâ* « ce royaume »[5].

En assyrien, à la place de la gutturale initiale, nous avons une chuintante : 𒋙 ou 𒋗 *šoû* = ܗܘ̤, 𒅆 *šî* = ܗܝ; dans le dialecte minéen c'est une simple sifflante, 𐩪𐩥[6]. Le changement de *š* (= *s*) en

[1] Ligne 6. — C'est aussi la forme qu'il garde en arabe, en hébreu et en éthiopien quand il est suffixe féminin, הָ, هَا, ሃ *hâ*. Nous y reviendrons.

[2] Inscription de Méša, ligne 24.

[3] Inscription de Siloé, ligne 4.

[4] Ligne 10.

[5] Ligne 22.

[6] 𐩪𐩥 *sou* en dialecte minéen, et 𐩠𐩥 *hou* en sabéen. Cf. Halévy, *Études sabéennes*, p. 71.

ה et puis en א d'a rien de surprenant. Tout le monde admet la progression suivante : ܫܰܦܥܶܠ, הִפְעִיל, أَفْعَلَ, ܐܰܦܥܶܠ. Les langues indo-européennes présentent le même phénomène : *septem* = *ἑπτά*, *sex* = *ἕξ*, *servi* = *ἔρειοι*, *sal* = *ἅλς*. Généralement la forme où se trouve la chuintante est regardée comme la plus ancienne. Cependant il est juste de remarquer qu'en égyptien le changement s'est fait dans un ordre inverse : , copte ϣⲟⲡ, ϣⲱⲡⲉ « être »; ϣⲱⲡϣ « la grande ourse », etc. L'éthiopien laisse tomber la lettre initiale, mais en revanche il admet le renforcement *tou*, *ti* : ውእቱ *we'etou* « lui », ይእቲ *ie'eti* « elle ».

La forme *hoû* ne représentant que le thème pronominal, débarrassé de tout autre élément, doit naturellement, quand elle est suffixe, être sensiblement la même qu'à l'état absolu. Aussi avons-nous : הו, ܗܘ, *hoû*, هُوَ, הָ, *hâ*, , *šoû*, , *soû*, *šâ*, *šî*, *se(t)*, *s*. D'autres fois, et le plus souvent, la forme s'abrège, soit en ה, comme הּ, ܗ݂, ܗ̈, ܗ, ሁ, ه ; soit en ו, comme l'hébreu ו, וֹ et l'arabe vulgaire *ó*.

Le pronom de la troisième personne se réduit donc quelquefois à un ו final assez souvent non vocalisé et se prononçant par conséquent avec la voyelle qui précède : לְחָיָו *leḥâiâw*. Après ce que nous avons dit de l'identité originelle de ו et de ـــ,

l'équation ו = [hiéroglyphe] = ϥ sera sans peine admise de tous. De même au féminin ה = ϩ = [hiéroglyphe]. Si à ces thèmes pronominaux on ajoute le préfixe [hiéroglyphe] *ntou* (II) on a les formes absolues : [hiéroglyphe] *ntouf* masc., [hiéroglyphe] *ntous* fém.; en démotique *ntaf, ntas;* copte memph. ⲛ̀ⲑⲟϥ, théb. ⲛ̄ⲧⲟϥ, ⲛ̄ⲧⲁϥ, basm. ⲛⲧⲁϥ, masc.; copte memph. ⲛ̀ⲑⲟⲥ, théb. ⲛ̄ⲧⲟⲥ, basm. ⲛⲧⲁⲥ, fém.

Les pluriels se forment en égyptien très régulièrement par l'addition d'un [hiéroglyphe] au singulier; cet [hiéroglyphe] disparaît quelquefois.

Hiérogl. Absolu : [hiéroglyphe] *ntousen*[1]. Suffixes : [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] *sen* ou *soun*, [hiéroglyphe] *soa*, [hiéroglyphe] *oun*[2], [hiéroglyphe] *ou*, [hiéroglyphe] *ou*[2].

Dém. Absolu : *ntou*. Suffixe : *ou*.

Copte. Absolus : memph. ⲛⲑⲱⲟⲩ, théb. ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ, basm. ⲛⲧⲁⲩ. Suffixes : ⲟⲩ, ⲩ, ex. : ⲣⲁⲧⲟⲩ « leur pied », ϩⲣⲁⲩ « leur visage ».

Les langues sémitiques forment de même le pluriel en ajoutant un *m* ou un *n* au singulier : הוּם, הֵם, [syriaque], هُمْ, םֵ־ et הוּן, הֵן, ןֵ־, [syriaque], هُنَّ, [éthiopien], [sabéen], [cunéiforme].

[1] Encore ici, c'est la forme du féminin qui prévaut.

[2] Tout comme en arabe, l'ancien égyptien connaissait un duel à la deuxième et à la troisième personne, qu'il formait en ajoutant au singulier [hiéroglyphe] = [hiéroglyphe] = ـَا, ex. : [hiéroglyphe] *ṭni* = كُمَا; [hiéroglyphe], [hiéroglyphe] *sni* = هُمَا; [hiéroglyphe], [hiéroglyphe], etc.

En égyptien, le verbe se comporte ici comme aux autres personnes; on joint le pronom suffixe au radical *mer-ef* masc., *mer-es* fém.; au pluriel *mer-sen*.

Dém. *éf* « il est », *és* « elle est »; *éou* « ils sont », « elles sont ».

Copte. ⲡⲉϫⲁϥ « il dit », ⲡⲉϫⲁⲥ « elle dit »; ⲡⲉϫⲁⲩ « ils disent », « elles disent ».

Dans les langues sémitiques les choses se passent un peu différemment. La troisième personne masculin singulier est le radical pur et simple dont la vocalisation est assez diverse : قَتَلَ *qatala*, קָטַל *qâtal*, ܩܛܠ *qetal*, etc. Les uns veulent que ce soit là la forme primitive qui aurait formé son féminin comme les noms par l'addition d'un ה = ת = ة, ex. : קָטְלָה *qâtelâh*, قَتَلَتْ *qatalat*, ܩܶܛܠܰܬ *qètelat*. D'autres pensent, et peut-être avec plus de raison, qu'à l'origine cette personne, comme les autres, avait en désinence un pronom sujet suffixe, à savoir le *waou;* mais cette semi-voyelle, dont le peu de consistance s'augmentait encore de sa position finale, n'avait pas tardé à ne plus s'entendre (cf. דְּבָרָיו, ܡܠܟܘܗ̈ܝ), puis à ne pas s'écrire[1]. Nous avons déjà dit qu'on a signalé depuis longtemps de nombreux exemples d'une troi-

[1] De la même façon l'égyptien *it-f* « père », devient *it* ⲓⲱⲧ.

sième personne masculin singulier en égyptien, qui elle aussi est dépouillée de toute caractéristique personnelle. Au pluriel cette même personne est identique à la forme sémitique en *oa* : [hieroglyphs], ܘ, قتلوا, (ܩܛܠܘ, etc. Cette terminaison devient très normalement au féminin ቀተለ *qatalâ*, ܩܛܠܝ *qetal(i)*; parfois on trouve des vestiges plus marqués du pronom suffixe : قَتَلْنَ *qatalna* = قتل هن. Il est à croire que ces terminaisons ne sont que les apocopes des formes pronominales *hoûn*, *hèn*, ܗܘܢ, ܗܝܢ de ܗܘ, ܗܝ.

En résumé le thème pronominal de la troisième personne se ramène à ceci :

Singulier. Masculin : forme pleine, *šou*, *soa*, *hou*; forme défective, *š*, *s*, *h* et *w* = *v* = *f*. Féminin : forme pleine, *ša*, *sa*, *ha*; forme défctive, *š*, *s*, *h*.

Pluriel. On ajoute au singulier un *m* ou un *n* qui, en égyptien, peuvent disparaître par apocope.

XI

Ne voyant aucune explication vraiment satisfaisante à proposer du triple préfixe *iôd*, *noun* et *taou*, qui caractérise la troisième personne de l'aoriste du verbe sémitique, je me borne à traduire ici, pour être complet, les quelques passages où M. Wright a bien exposé les hypothèses que l'on a faites afin d'ex-

pliquer un fait grammatical aussi obscur[1]. J'y ajouterai seulement quelques observations.

« Il semble parfaitement clair que le préfixe *ya* dans يَقْتُلُ *yaqtoulou*, יַעֲמֹד *ya*ʿ*môd*, qui devient *ye* dans ይቀትል *yeqatel* ou même *i* dans l'assyrien *ikšud*, *ikašad*, signifie « quelqu'un qui », « celui qui », « ce qui »; mais nous ne rencontrons dans les plus anciens dialectes sémitiques aucun pronom de cette signification qui ressemble le moins du monde à *ya*. En amharique, l'un des dialectes modernes sortis du geʿez ou éthiopien, nous trouvons, il est vrai, un pronom *ya* (l'équivalent exact de דִי, ד, שֶׁ) qui est tout à la fois un relatif et le signe du datif. Mais Praetorius semble avoir assez bien prouvé que ce *ya* n'est qu'une altération de l'éthiopien ዘ *za* qui est encore usité en hararî; la forme intermédiaire serait ዠ *zha*, dans l'un des dialectes tigrés. Le changement de son est ici le même que dans l'amharique ይህ ፡, ይኸ ፡ dérivés par l'intermédiaire ይኸ ፡ ዠኸ ፡, d'une ancienne forme ዚኸ, ዚአ = ذَاكَ. En sorte que ce rapprochement nous échappe.

« Il ne paraît guère plus probable que *ya* soit ici mis pour *wa*, qui serait un abrégé de *houwa*, parce que si le *w* initial se change en *y* dans l'amharique et l'hébreu, cette permutation ne se fait ni en arabe ni en éthiopien. »

Cette dernière raison de l'auteur des *Lectures on*

[1] *Lectures on the comparative grammar*, p. 182 et suiv. (1890).

the comparative grammar n'est pas décisive. Évidemment nous sommes ici en présence d'un fait primitif. Or il est incontestable que le changement de *waw* en *yôd* ou *vice versa*, a dû intervenir fréquemment aux époques d'éclosion des divers dialectes sémitiques : وَلَدَ, ܝܠܕ, יָלַד, ܝܠܕ; وَهَبَ, ܝܗܒ, יָהַב, ܝܗܒ, etc.

On sait que tout le groupe araméen remplace le *iôd* préfixe de l'aoriste par un *noun*. Voici comment on a essayé de rendre compte de cette diversité :

« Déjà dans le chaldéen de l'Ancien Testament nous trouvons le verbe הֲוָא formant la troisième personne masculin singulier au moyen de ל au lieu de י; לֶהֱוֵא pour יֶהֱוֵא dans Esdras, IV, 13 et Daniel, II, 20, avec leurs correspondants לֶהֱוֺן au pluriel masculin (Daniel, II, 43) et לֶהֶוְיָן pour le féminin (Daniel, V, 17)[1]. La même forme se rencontre fréquemment dans le talmud de Babylone, elle se trouve aussi en mandéen, et cela côte à côte avec les formes en *noun*.

« En syriaque on a seulement *n* : ܢܶܗܘܶܐ, ܢܶܟܬܽܘܒ, ܢܩܘܡ, ܢܐܬܐ. L'identité de *l* et de *n* peut bien s'admettre, mais il faut nier que l'un ou l'autre vienne

[1] L'explication de ces formes est contestable et elle a été contestée. Beaucoup de sémitisants voient dans להוא un infinitif de הוא combiné avec la particule לְ, littéralement « pour être », « doit être », « sera ». On a rapproché de l'expression להוא celle qui se lit dans Esdras (v, 3, 13), לבנא.

de *y*. Pour moi, j'inclinerais à rechercher l'origine de cet *l* dans le démonstratif *l*, qui est l'élément essentiel de l'article اَلْ, הל, reparaissant dans divers pronoms et certains adverbes démonstratifs : اَلَّذِى, הַלָּזֶה, ذٰلِكَ, אֵלֶּה, אִלֵּין, ܗܳܟܰܢ, הָלְאָה, הֲלָכָה, هَلُمَّ, هُنَالِكَ, etc. L'*n*, s'il est autre chose qu'une pure variante de *l*, peut aussi s'expliquer par l'*n* démonstratif qui se rencontre par exemple dans דֵּן, 𐤀𐤋𐤍, הֵן, הִנֵּה, إِنَّ et أَنَّ[1]. »

L'embarras augmente quand il s'agit de dire pourquoi à la troisième personne du féminin nous avons, non plus un *y* ou un *n*, mais un *t* : תִּקְטֹל, ܬܶܩܛܘܽܠ, تَقْتُلُ, etc. On a dit que le féminin s'est formé ici, comme pour le parfait, par l'addition d'un *t*, signe caractéristique du féminin. La raison n'est pas satisfaisante, car les conditions sont bien différentes : le *t* du féminin s'ajoute aux mots, tandis qu'ici il les précède.

Pourquoi ce *taou* ne serait-il pas un reste du démonstratif féminin, dans lequel se fait entendre le son *d* ou *dh*, qui est si voisin de *t*? Bien plus, certaines formes primitives de ce démonstratif ont gardé le *t*. Zamaḫšari (page 55) signale les formes تِهِى, تِهْ, تِى, تَا, dont il faut rapprocher ذَاتُ, זֹאת,

[1] P. 183. — M. Halévy pense que la forme complète de l'article en hébreu n'est pas הל, mais הן. Cf. *Revue des études juives*, juillet-septembre 1891, p. 117, et *Revue sémitique*, 1895, p. 90.

ዘቴ, ዘቱ, qui sont évidemment composés du r
latif et du démonstratif *ta, ti, tou.*

XII

Quoi qu'il en soit, l'obscurité de ce dernier poi
laisse intacte la théorie générale du pronom te
qu'elle vient d'être exposée, à savoir :

1re pers., *ia;* 2e pers., *ka, ta:* 3e pers., *ša, h*
šou, hou;

qui deviennent :

1re pers., *i;* 2e pers., *k, t;* 3e pers. *s, š, h, w, f.*

Le pluriel s'obtient respectivement en prolongea
le singulier au moyen d'un *n* qui ne tarde pas à
changer en *m* dans les dialectes du groupe hébr
phénicien.

Tous les points de cette étude ne sauraient p
tendre au même degré de probabilité, — on n'
guère parler de certitude en cette matière —, m
l'ensemble me paraît solidement basé sur des text
Ce n'est pas l'état préhistorique du pronom q
nous avons essayé de décrire; nous nous somm
borné à l'analyser d'après les diverses formes qu'
lui connaît dans les monuments des littératu
égyptienne et sémitique.

Celui qui aurait le goût de pousser plus loin s
investigations, recherchera si les thèmes pronom

naux, ainsi réduits à leur plus simple expression, se peuvent rattacher à des racines nominales ou verbales, ou s'il ne faut pas plutôt les considérer comme des particules démonstratives, expressions invariables et spontanées d'un être parlant, en face des objets qu'il veut tout à la fois désigner et distinguer.

L'ASTROLABE LINÉAIRE

OU

BÂTON D'ET-TOUSI,

PAR

M. LE BARON CARRA DE VAUX.

Dans un récent article de la « Bibliotheca mathematica » de G. Eneström, sur l'histoire du bâton de Jacob, M. H. Suter, professeur au gymnase de Zürich, appelait en ces termes notre attention sur le bâton d'et-Tousi [1] :

« In dem *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes* von L.-A. Sédillot ist an mehreren Stellen (pg. 27, 36 und 191) von dem « astrolabe linéaire ou la baguette de « Nasir ed-Din Tousi » die Rede, aber nirgends eine Beschreibung desselben zu finden; Sédillot verspricht [2] pg. 191 eine Arbeit über Nasir ed-Din, in der er dann über die « baguette de Tousi » handeln werde, deren Beschreibung das Ms. arab. n° 1148 (aujourd'hui 2508), auf Blatt 120 ff. ent-

[1] *Zur Geschichte des Jakobsstabes*, von H. Suter in Zürich; Bibliotheca mathematica, Neue Folge, 9, 1895, pages 13-18. Dans le même recueil S. Günther et M. Steinschneider ont traité du bâton de Jacob (1890, pg. 73 und ff.; *ibid.* pg. 107).

[2] Voici le texte de Sédillot : « Puis il (Abou'l-Haçan) passe à la description de la baguette de Nasir-eddin Thousi, ou *astrolabe linéaire* et s'étend fort longuement sur les divers tracés que cet instrument comporte. Nous réservant d'en parler plus particulièrement dans un travail que nous préparons sur Nasir-Eddin Thousi nous terminerons cette partie de notre mémoire par la description d'une autre espèce de *safiah* (lisez *safihah*) ». Le nom de Nasir-eddin est ajouté par Sédillot; il n'est pas dans le texte.

halte, allein diese Arbeit Sédillot's ist meines Wissens nie erschienen. Dass nun hier und bei Ibn Challikân das Linear-Astrolabium und der Stab des Tûsî als ein und dasselbe Instrument bezeichnet werden, macht es mir *sehr wahrscheinlich*, dass dieses Instrument der Jakobsstab sei, obgleich Mac Guckin de Slane im 3. Bd. seiner Übersetzung des Ibn Challikân (pg. 474) der Ansicht ist, dieses Instrument sei nicht identisch mit dem Jakobsstab, für diese Behauptung aber gar keine Gründe anführt. Klarheit ist in diese Sache nur zu bringen durch Veröffentlichung der betreffenden Stellen des Ms. ar. 1148, fol. 120 ff.; vielleicht würde Herr Baron Carra de Vaux in Paris die Güte haben, diese Arbeit zu übernehmen. »

M. Suter faisait remarquer en outre que Sédillot avait commis une erreur en attribuant ce bâton au célèbre Nasir-ed-Dîn et-Tousi; le véritable inventeur en est Scharaf ed-Dîn el-Mouzaffar ibn Mohammed et-Tousi, un contemporain de Kemal ed-Dîn Ibn Younis qui vécut de 1156 à 1242.

Nous avons donc examiné le passage en question, et il nous a paru qu'en effet il méritait d'être publié, bien qu'on eût pu souhaiter qu'il fût rédigé d'une manière plus concise. Ce passage va du f° 61 v° au f° 66 r°. Nous en avons ajouté un autre qui se trouve dans la dernière partie de l'ouvrage et qui traite de l'usage de l'instrument; le premier ne traite que de sa description; il eût été insuffisant à lui seul pour nous donner l'intelligence de cette espèce très particulière d'astrolabe. Ce second passage va du f° 178° v° jusqu'à la fin du f° 180 v°. Il est inachevé; le folio suivant est perdu; mais il n'y manque que sept lignes, ce dont on peut juger par un titre qui a marqué en rouge au v° du f° 180.

On se souvient que ce manuscrit est celui qui a principalement servi à L.-Am. Sédillot pour la rédaction de son Mémoire. Il renferme le troisième et le quatrième tome (فنّ) de l'ouvrage d'Abou'l-Haçan Ali Ibn Omar Merrakéchi [1], dont

[1] Le titre en est : جامع المبادى والغايات « Collection des commencements et des fins ». L'ouvrage est divisé en quatre tomes ou espèces فنّ ; deux

Sédillot le père avait intégralement traduit les deux premiers tomes. L.-Am. Sédillot, en publiant l'œuvre de son père, a pensé la compléter par l'étude des instruments décrits dans le second volume d'Abou'l-Haçan; on peut regretter qu'il n'en ait pas respecté le plan en nous donnant, au lieu de son Mémoire, une traduction exacte de ces deux dernières parties.

Les pages qui vont suivre ne paraîtront pas tout d'abord très faciles à comprendre; le lecteur devra les commenter

de ces *espèces* sont dans le ms. 1147, traduit par Sédillot le père; les deux autres, dans le ms. 1148, incomplètement analysé par Sédillot le fils. La troisième *espèce* renferme la description des astrolabes; la quatrième traite de l'usage des instruments et des tables. L'article sur l'usage du bâton d'et-Tousi est le dernier du volume auquel manque au moins un folio. A la fin est annexé un recueil de problèmes d'astronomie et de gnomonique (folios 181 à 195) résolus par le *djebr* et la *moukabalah* (l'algèbre). Ce recueil, écrit d'une autre écriture que le manuscrit et qui forme un petit livre à part, mériterait peut-être d'être étudié.

Nous relevons au f° 49 de notre manuscrit (t. III, ch. III, section V, sur l'astrolabe Zaouraki), un passage qui n'a pas trait au sujet de cet article, mais qui est assez curieux pour mériter d'être noté. Il fournit des indications sur la croyance à la rotation de la terre avant Copernic. Le voici :

قال ابو الريحان البيروني ان مستنبط هذا الأسطرلاب هو ابو سعيد السجزيّ وهو مبنيّ على ان الارض متحركة والفلك بما فيه الّا السبعة السيارة ثابت قال البيروني وهذه شبهة صعبة الحلّ وعجيب منه كيف يستصعب شيئا هو في غاية ظهور الفساد وهذا امر قد بيّن فساده ابو على ابن سينا في كتاب الشفاء وبيّن فساده الرازي في كتاب الملخص وفي كثير من كتبه وغيرهم

«Abou Rihan el-Birouni dit que cet instrument (l'astrolabe Zaouraki) a été inventé par Abou Saïd es-Sahri et qu'il est fondé sur ce principe que la terre se meut tandis que la sphère céleste est fixe avec tout ce qu'elle contient, à l'exception des sept astres errants. El-Birouni ajoute : Il y a là un doute très difficile à lever. On s'étonne qu'il ait pu voir une difficulté dans une proposition aussi évidemment erronée, et dont plusieurs savants ont déjà démontré la fausseté, entre autres Abou Ali Ibn Sina (Avicenne) dans le traité du *Chefa* et Razi dans plusieurs ouvrages, en particulier dans le traité du *Moulakhkhas*.»

surtout à l'aide du livre de Sédillot, auquel le présent article forme une sorte d'appendice. Nous laissons au reste à ceux qui ont désiré la publication de ce document, le soin d'en tirer tout le parti possible. Le manuscrit ne fournit aucune figure de l'astrolabe linéaire. Nous n'en avons pas fait, parce qu'il est peu utile de représenter par le dessin un instrument qui n'est qu'une sorte de règle portant plusieurs graduations. Ces graduations sont tracées à l'aide de tables. Deux de ces tables se trouvant dans le corps du passage, nous les avons supprimées dans le texte pour ne pas charger trop cet article, et nous les avons conservées dans la traduction pour être complet. La lecture du texte est presque partout très sûre; la traduction très littérale que nous donnons ne présente pas d'autre obscurité que celle qui vient de l'objet du discours.

Les résultats essentiels de cette étude nous semblent pouvoir être résumés ainsi :

1° L'astrolabe linéaire est un véritable astrolabe; il dérive de l'astrolabe planisphère; comme celui-ci est en principe un plan sur lequel on a projeté la sphère et ses différents cercles, il est une droite de ce plan sur laquelle on a projeté cette projection;

2° Cet instrument ressemble, en pratique, par son aspect et par plusieurs de ses usages, à une règle à calculs;

3° La mesure des angles se fait au moyen de fils ajoutés au bâton; ces fils donnent des longueurs de soutendantes, desquelles on déduit des arcs, à l'aide d'une des graduations tracées sur la règle.

Abou'l-Haçan ne nous apprend rien sur l'histoire de ce bâton; il s'appuie, pour en parler sur un auteur qu'il ne nomme pas[1]. Le bâton d'et-Tousi a-t-il pu donner lieu à l'in-

[1] Voir en plusieurs passages, pages 493, 498, 514. Cet auteur est-il l'inventeur? Est-il plutôt un auteur déjà mis à contribution pour la description des astrolabes planisphères? Je ne saurais le dire. Il peut être utile de

vention du bâton de Jacob? Cela est douteux. Les deux struments sont fort différents. Le bâton de Jacob, où les gles se mesurent au moyen d'une planchette glissant à an droit sur la règle graduée, peut avoir son origine dans d' ciens instruments grecs. Il serait vraiment trop compliqué le faire dériver de l'astrolabe plan par l'intermédiaire l'astrolabe linéaire [1].

remarquer que les articles sur le bâton d'et-Tousi viennent à la suite d' ticles sur l'astrolabe *zerkâliah* الصفيحة الزرقالية (astrolabe d'Azarchel), plus célèbre et le plus répandu de tous, d'après Abou'l-Haçan.

[1] On remarquera dans le texte (page 474) le signe ϒ qui est un z sexagésimal. Wœpcke a signalé cette forme dans son Mémoire sur la p pagation des chiffres indiens (*Journ. asiat.*, 6e série, t. I, p. 471, mai-j 1863), et il a fait voir qu'elle est dérivée d'un omicron surmonté d'un tr

الباب الخامس فى عمل الاسطرلاب الخطّىّ

وهو المعروف ايضا بعصى الطوسى ويشتمل على سبعة فصول
الفصل الاوّل فى مرتبة هذا الاسطرلاب وما وقع فيه من الرسوم على اصل التسطيح من النلس من جعل هذا الاسطرلاب فى رتبة الاسطرلاب السطحىّ الجنوبىّ والشمالىّ وهو غلط بل هو ناقص عنهما نقصانا كثيرا وسنبيّن ذلك فى كيفية العمل به ان شآء الله تعالى وامّا ما وقع فيه من الرسوم على اصل التسطيح فشىّ يسير وهو الفصل المشترك بين دايرة نصف النهار وسطح التسطيح والنقط الحادثة عن هذا الخطّ من تقاطعه مع دواير المقنطرات ومن تقاطعه مع دايرة الاعتدال والدواير الموازية لها خاصّة وليس يمكن ان ترسم فيه منطقة البروج لانها دايرة غير ثابتة والخطوط الخارجة من القطب الى محيطها مختلفة فلاجل ذلك قسموا منطقة البروج بالاجزاء واقاموا الخطوط الحادثة عن تقاطع الدواير الموازية لمعدل النهار المارّة بتلك الاجزاء مع خطّ الفصل المشترك بين دايرة نصف النهار وسطح التسطيح مقام تلك الاجزاء وسمّوا مسافة هذه النقط من الفصل المشترك منطقة البروج وانّما هذه المسافة هى المجاز للمنطقة وعملت فيه المطالع الاستوائيّة والافقيّة

والظلال عملا جدوليّا وامّا السموت فهى فيه فى غاية النقصان والركّة على ما سنعمله ان شآء الله تعالى

الفصل الثانى فى وضع هذا الاسطرلاب

نتّخذ عضادة فى غاية الصواب تمنعها[1] من الانحناء ونخطّ فيها خطّا مستقيما من اوّلها الى آخرها ونسمّيه خطّ الاصل وهذا الخطّ هو الفصل المشترك بين دايرة نصف النهار وسطح التسطيح ونقسم خطّ الاصل بخمسة اقسام متساوية ونجعل عند كلّ واحد من حدود هذه الاقسام ثلث نقط واحدة على خطّ الاصل واخرى عن يمينه واخرى عن يساره ويمنى خطّ الاصل هو الجانب الذى يلى يمينك اذا كان اوّل خطّ الاصل ممّا يليك وكان هو على استقامة بصرك والجانب الآخر هو يساره واوّل خطّ الاصل هو احد طرفيه الذى اقتضاه اختيار الواضع ثمّ نقسم كلّ واحد من تلك الاقسام الخمس بستّة اقسام متساوية ونضع عند نهاية كلّ قسم منها نقطتين احداها على نفس خطّ الاصل والاخرى على يمينه ثمّ نقسم كلّ واحد من هذه الاقسام الستّة التى انقسم بها كلّ واحد من الاقسام الخمسة بخمسة اقسام مساوية ونعمل عند نهاية كلّ قسم منها نقطة على خطّ الاصل فيكون بعد

[1] Ms. تمنعه.

هذا كلّه جميع خطّ الاصل قد انقسم ١٥٠ قسما متساوية ثمّ نثقب عند نهاية ٣٠ جزءا من اوّل خطّ الاصل[1] ثقبا دقيقا على خطّ الاصل وهو للخطّ الاعلى ونسمّيه الممسك ثمّ نثقب ايضا عند نهاية ستّين جزءا من الممسك وهو نهاية تسعين جزءا من اوّل خطّ الاصل وهذه النهاية يقال لها القطب ثقبا دقيقا اوسع من الممسك على خطّ الاصل وجعل ما بين الممسك والقطب هو نصف قطر مدار الجدى ونرسم بعد هذا مطالع بروج الاستواء رسما جدوليّا وليكن رسمه من المطالع مثلا لخمسة البروج فتحصل مطالع خمسة اجزاء من الحمل بالفلك المستقيم وهى دله فنعدّ من الممسك الى ما يلى القطب دله ونعلّم حيث انتهينا علامة على خطّ الاصل تكون غير اللون الذى عملنا به علامات نهايات اقسام خطّ الاصل ونكتب عندها ه بحروف الجمل وكذلك نفعل بعشر درجات من الحمل وبخمسة عشر درجة منه وهكذا الى آخره فاذا انتهينا الى آخره وهو على بعد له يج عن الممسك نقطنا هناك نقطتين احداها على خطّ الاصل والاخرى على يمينه ونفعل بالثور والجوزاء كذلك وننتهى آخر الجوزاء الى بعد ص جزءا من الممسك وهو الربع ثمّ نكتب علامة الحمل عند الممسك على يسار خطّ الاصل آ وكذلك نكتب علامة الثور

[1] Une correction en marge porte الاستواء pour الاصل.

وهو ٢ عند اوّل الثور على يسار خطّ الاصل وكذلك نكتب علامة الجوزاء وهى ٣ عند اوّلها ثمّ نكتب علامة السرطان وهى ٤ عند آخر الجوزآء على يسار خطّ الاصل وتكون علامة متوجّهة الى جهة اوّل خطّ الاصل[1] كما كانت علامة الجوزاء متوجّهة الى جهة آخر خطّ الاصل وليس يخفى عليك كتابة علامات باقى البروج هذا ما اختاره الواضع لهذه الآلة فى رسم اجزاء خطّ الاصل ومطالع البروج الاستوائيّة وكان الاجود فى ذلك ان يقسم خطّ الاصل من اوّله الى آخره قف جزءا متساوية ويجعل الممسك على نهاية ستّين جزءا من اوّل خطّ الاصل والقطب على نهاية ١٢٠ جزءا من اوّل خطّ الاصل ونعلم على نهايات الاجزاء وخمساتها العلامة المتقدّمة ثمّ نقسم مطالع البروج بالفلك المستقيم من اوّل خطّ الاصل الى آخره ونجعل اوّل الجدى اوّل خطّ الاصل فيكون آخره عند نهاية لب يج من اوّل خطّ الاصل ومن هنالك نبتدى ببرج الدلو وننتهى عند نهاية سب د من اوّل خطّ الاصل وعلى هذا الترتيب فيكون آخر الجوزاء هو آخر خطّ الاصل وهو ايضا اوّل السرطان وآخر السرطان عند اوّل الجوزاء وهكذا الى ان يكون آخر القوس هو اوّل الجدى اعنى اوّل خطّ الاصل ونعلّم على خمسات اجزاء البروج كما تقدّم ولو عمل لاجزاء البروج

[1] En marge, même correction que ci-dessus, الاستواء pour الاصل.

خطّ يوازى خطّ الاصل ويساويه وغير مزاحم له ورسمت اجزاء البروج عليه ليكون هذا الخطّ منطقة البروج وخطّ الاصل دايرة الاعتدال ونجعل كلّ جزء من اجزاء البروج على محاذاة مطالعه من اوّل الجدى كان اتّقن .

الفصل الثالث فى رسم منطقة البروج

ومنطقة البروج هنا عبارة عن القدر الواقع من خطّ وسط السماء فى الاسطرلاب السطحىّ بين مدارى المنقلبين والبروج هنا عبارة عن الاقدار الواقعة من خطّ وسط السماء بين المدارات الموازية لمعدل النهار المارّة باوايل البروج ويفهم من هذا المراد باجزاء البروج هاهنا فاذا اردت رسم منطقة البروج فتتقدّم اوّلا باستخراج ابعاد اوايل البروج واجزايها عن الممسك والطريق فى ذلك ان تستخرج انصاف اقطار المدارات الموازية لمعدل النهار المارّة باوائل البروج واجزايها امّا بالحساب وامّا من جدول الاصل وامّا بالهندسة لكن اذا عملت بالهندسة تحتاج الى ان يكون نصف قطر مدار اوّل الجدى مثل القدر الواقع من خطّ الاصل بين الممسك وبين القطب واذا استخرجتها من جدول الاصل تحتاج ان تضرب نصف قطر كلّ مدار منها فى ٢ لانّ انصاف اقطار المدارات الموضوعة فى جدول الاصل حسبت على ان يكون نصف قطر مدار اوّل الجدى ٣٠ جزءا

IMPRIMERIE NATIONALE.

ونصف قطر مدار اوّل الجدى هنا ٦٠ جزءا فعدد انصاف
اقطار المدارات فى جدول الاصل نصف عددها هنا ثمّ انقص
نصف قطر كلّ مدار من نصف قطر مدار اوّل الجدى وما بقى
فهو ابعاد اوائل البروج واجزايها عن الممسك وهذا جدول
يتضمّن ابعاد اوائل البروج واجزايها المتفاضلة لخمسة اجزاء
ه اجزاء عن الممسك ثمّ تخطّ فى الجانب الايمن من خطّ الاصل
خطّا يوازى خطّ الاصل ويقرب منه قربا غير مزاحم له حروف
بروج الاستواء وسمّ هذا الخطّ خطّ اب لتسهل الاشارة اليه
وليكن آخره اب وانقط بحيال الممسك على هذا الخطّ نقطة
وهذه النقطة هى اوّل الجدى لانها لا بعد لها عن الممسك
ونجعلها بلون الحمرة مثلا ثمّ ناخذ بالبركار من اجزاء خطّ
الاصل مثل بعد ه ادراج من برج الجدى من الممسك وهو
لاو ونتركه على فتحته ونضع احد طرفيه على اوّل الجدى
الذى على محاذاة الممسك وعلّم حيث ينتهى طرفه الآخر من
خطّ اب الى ما يلى ب علامة بلون الحمرة ثمّ ناخذ بالبركار
ايضا من اجزاء خطّ الاصل مثل بعد عشرة ادراج من
الممسك وهو لاكد وضع احد طرفيه على اوّل الجدى وهو
خطّ اب وعلّم حيث ينتهى طرفه الآخر من خطّ اب علامة
الى ما يلى ب بلون الحمرة وهكذا افعل بباقى اجزاء المنطقة
فاذا فرغت من ذلك اعمل عند اوّل كلّ واحد من بروج

المنقلبين والاعتداليين نقطتين احداهما على يمين خطّ اب والاخرى على يسارة ليمتاز اوّل كلّ برج من هذه البروج عن اوائل البروج الباقية وعن الاجزاء واعمل عند كلّ برج من البروج الباقية نقطة واحدة على يمين خطّ اب ليمتاز بذلك اوّل كلّ برج من البروج الباقية عن الاجزاء ثمّ اكتب عند اوّل كلّ برج اسمه بحروف الجمل هذا ما جآء عن الواضع فى عمل منطقة البروج وكان الاجود فى ذلك ان نعيّن على خطّ اب جميع ما يمكن من انصاف اقطار المدارات التى ابعادها عن الاعتدال متفاضلة بدرجة درجة سوآء كانت شماليّة او جنوبيّة ويكون اوّلها كلّها نقطة واحدة وعلى ما يحاذى القطب من خطّ اب ثمّ تكتب عند نهاية كلّ قطر منها بعد مدار ذلك القطر عن دايرة الاعتدال ثمّ ترسم اجزاء المنطقة بلون آخر غير اللون الذى عملت به انصاف اقطار المدارات ليتميّز بعضها عن بعض بسهولة وكان يحصل بهذا من الفوايد معرفة ميل اىّ درجة اردنا وبعد اىّ كوكب اردنا من لكواكب المرسومة عن دايرة الاعتدال بسهولة لانّ ما ذكره الواضع فى معرفة الميل والبعد شاقّ وخارجا عن منهاج العلم لانّه بطريق التضمين والزيادة والنقصان الى ان يوافق وما كان كذلك فليس بعلم ولذلك احتاج فى الكواكب الثابتة ان يكتب عندها ابعادها

الفصل الرابع فى عمل القوس

ونشرع فى عمل القوس فنخطّ خطًّا فى الجانب الايسر عن خطّ الاصل يوازى خطّ الاصل ونجعله منه بحيث لا يزاحمه حروف بروج الاستواء ونسمّى هذا الخطّ خطّ جد لنسهل الاشارة اليه ونجعل فى خطّ جد على محاذاة الممسك نقطة وهى اوّل القوس ثمّ ناخذ بالبركار من اجزاء خطّ الاصل مثل وتر درجة واحدة وهو اب ن وقد علمت كيف توخذ اوتار القسى من جدول الجيب فلا حاجة الى اعادته وضع احد طرفيه على اوّل خطّ جد وعلى اوّل القوس وعلّم بطرفه الآخر حيث بلغ من خطّ جد الى ما يلى آخر خطّ الاصل علامة ثمّ خذ بالبركار ايضا وتر درجتين وهو ب ه م وضع احد طرفيه على اوّل القوس وعلّم بطرفه الآخر حيث بلغ من خطّ ج د علامة الى ما يلى آخر خطّ الاصل وهكذا افعل بباقى اجزاء نصف الدايرة الى ان تنتهى الى قف عند آخر خطّ الاصل فيكون الواقع من خطّ ج د بين اوّل القوس وبين آخره وهو نصف الدايرة وقد وضع بازاء كلّ وتر مقدار قوسه وينبغى ان تضع[1] عند اوّل كلّ ه من خمسات ج د نقطتين احداهما على خطّ

[1] Ms. يوضع.

جد والاخرى على يسارة ثمّ نكتب على القوس اعداد خمساته ويكون الابتدآء من اوّل القوس والانتهآء عند آخرها

الفصل الخامس فى رسم افق البلد ومقنطراته

نخطّ خطّا يوازى خطّ منطقة البروج ونعلّم فيه علامة على محاذاة القطب ونسمّيها المركز ونجعل انصاف اقطار المقنطرات وابعاد مراكزها عن القطب بالحساب او بالهندسة او من جدول الاصل الّا انه ان عملنا من جدول الاصل احتجنا ان نضرب جميع ما نحصله منه فى ٢ لما تقدّم ذكره فى الفصل ٣ من هذا الباب وان كان عملنا بالهندسة احتجنا الى ان يكون نصف قطر الدايرة اعنى مدار اوّل الجدى مثل الواقع من خطّ الاصل بين الممسك وبين القطب وسياتى جدول يتضمّن انصاف اقطار المقنطرات المتفاضلة ٦ اجزاء ٦ اجزاء فى جملة من العروض وابعاد مراكزها من القطب ثمّ خذ بالبركار من اجزاء خطّ الاصل بعد مركز الافق الذى تريد رسمه وضع احد طرفيه فى خطّ المقنطرات على المركز وعلّم حيث ينتهى طرفه الآخر من خطّ المقنطرات الى ما يلى اوّل خط الاصل علامة وهذه العلامة هى مركز الافق فانقط عليه نقطة وانقط نقطتين عن جنبيها ثمّ خذ بالبركار من اجزاء خطّ الاصل نصف قطر الافق وضع احد طرفيه فى مركز

الافق واعمل حيث ينتهى طرفه الآخر من خطّ المقنطرات مّما يلى آخر خطّ الاصل ٣ نقط واحدة على خطّ المقنطرات واثنتان على جنبيها وهذه النقطة هى نهاية الافق فاكتب اسفل منها قليلا كمّيّة العرض الذى هذا الافق افقه ثمّ خذ بالبركار ايضا من اجزاء خطّ الاصل بعد مركز المقنطرة التى ارتفاعها ٦ اجزاء فى العرض الذى رسمته وضع احد طرفيه فى المركز الذى على خطّ المقنطرات وعلّم حيث ينتهى طرفه الآخر من خطّ المقنطرات مّما يلى مركز الافق علامة وهذه العلامة هى مركز المقنطرة التى ارتفاعها ٦ اجزاء ثمّ خذ بالبركر من اجزاء خطّ الاصل نصف قطر المقنطرة التى ارتفاعها عن الافق فى العرض الذى رسمته مثل ٦ اجزاء وضع احد طرفيه فى مركز هذه المقنطرة وعلّم حيث ينتهى طرفه الآخر من خطّ المقنطرات مما يلى نهاية الافق علامة وهذه العلامة هى نهاية المقنطرة التى ارتفاعها عن الافق فى العرض الذى رسمته ٦ ادراج وعلى هذا المثال نرسم باق المقنطرات فاذا انتهينا الى مقنطرة ٣٠ علّمنا عند مركزها نقطتين وعند نهايتها كذلك وكذلك نعمل عند مقنطرة س ونعمل عند التسعين وهى نقطة سمت الراس ٣ نقط ونكتب على مراكز المقنطرات ابعادها عن الافق وعلى نهايات المقنطرات ابعادها عنه بحروف الجمل كما عملنا

الفصل السادس فى رسم مطالع البروج بالافق

ونرسم بعد هذا مطالع البروج رسما جدوليّا فنخطّ لذلك خطّين متوازيين لخطّ المقنطرات ونعلّم على كلّ واحد منهما علامة محاذية للمسك وعلامة محاذية لطرف ربع الاستواء ونكتب عند العلامة المحاذية لآخر ربع الاستواء من الخطّ الايمن منهما علامة للحمل متوجّها الى المسك ثمّ ناخذ من جدول مطالع هذا البلد مطالع ة ادراج من الحمل وناخذ بالبركار مثل ذلك من اجزاء خطّ الاصل ونضع احد طرفيه على علامة اوّل الحمل من هذا الخطّ وهى التى كتبنا عندها علامة الحمل ونعلّم حيث ينتهى طرفه الآخر من هذا الخطّ ممّا يلى جهة المسك علامة وهذه العلامة هى نهاية ة ادراج من برج الحمل ثمّ نفعل بعشرة ادراج من برج الحمل على ذلك المثال وعلى هذا الترتيب الى ان ناتى الى آخر هذا الخطّ وهى العلامة التى عليه المحاذية للمسك ونرسم علامات ما بقى من اجزاء البروج على الخطّ الآخر ويكون الابتدآء من العلامة التى عليه المحاذية للمسك ننتهى الى آخر السنبلة عند العلامة التى عليه المحاذية لطرف ربع الاستواء ثمّ نرجع بالميزان على الخطّ الذى رسمنا فيه الحمل وبالبروج الذى بعده ونرجع بالباقى منها على الخطّ الذى يليه الموافق له فى

هذا المعنى حتّى ننتهى بالحوت الى آخره ثمّ نكتب عند اوّل كلّ برج علامته وعلى خمسات كلّ برج اعدادها ومنهم من يرسم اجزاء البروج التى بترتيب[1] المطالع الافقيّة على خطّ المقنطرات فيكثر تشكيلها واختلاطها مع المقنطرات وكان الاجود فى رسم هذه البروج ان نقسم خطّ الاصل فى الوجه الذى اختيرناه ونرسم لبروج الافق خطّا يوازى خطّ الاصل ويساويه ونرسم عليه البروج واجزائها على ان يكون آخر خطّ الاصل * بحذآء آخر خطّ[2] المطالع الافقيّة ويكون اوّل الحمل هو اوّل طرف هذا الخطّ المحاذى لاوّل خطّ الاصل فيكون اوّل الميزان الطرف الآخر منه ويكون كلّ برجين بعدها من احد نقطتى الاستوآء بعدا واحدا مشتركين فى مسافة واحدة الّا ان اوّل احدها الى ما يلى آخر الآخر وآخر الاوّل الى ما يلى اوّل الاوّل

الفصل السابع فى رسم الظلّ ومواضع الشعاعات والكواكب

امّا الظلّ فيرسم جدوليّا ماسّا للقوس واختار واضع هذه الآلة ان يكتب عدد ما فى الظلّ من امثال الشخص بحروف الجمل الى ارتفاع ٦ ادراج ثمّ عدد الاصابع الى ارتفاع ٤٥ درجة ثمّ دقايق الشخص الى ارتفاع ص درجة كيلا يحتاج الى كتابة

[1] Ms. ترتب. — [2] بحذآء آخر خطّ, conjecture pour ‍ﻪ, ms.

حرفين لكلّ جزء قال واهال دقايق المكتوب غير مخلّ وقال ايضا ينبغى ان نعلّم للخمسات علامات تمتاز بها عن مفردات الاصابع او الاشخاص او الدقايق وقد تقدّم جدول الظلّ على اتمّ ما يمكن وامّا مواقع الشعاعات فنخطّ لها خطّا موازيا لخطّ المنطقة ونجعل على هذا الخطّ بحذآء القطب نقطة ونسمّيها اصل الشخص وناخذ بالبركار من اجزاء خطّ الاصل مثال[1] الظلّ المبسوط للارتفاع المساوى لميل اوّل السرطان وهو كزل ونضع احد طرفيه فى اصل الشخص ونعلّم بطرفه الآخر حيث وقع من خطّ مواقع الشعاعات ممّا يلى الممسك علامة وهذه العلامة هى موضع شعاع اوّل السرطان ونعلّم على يمينها نقطة وعلى يسارها نقطة ثمّ ناخذ بالبركار من اجزاء خطّ الاصل ايضا مثل الظلّ المبسوط للارتفاع المساوى لميل ه ادراج من برج السرطان وهو كزلز ونضع احد طرفيه فى اصل الشخص ونعلّم بطرفه الآخر حيث بلغ من خطّ مواقع الشعاعات ممّا يلى الممسك علامة وهذه العلامة هى موضع شعاع ه ادراج من برج السرطان وعلى هذا المثال يعمل باقى خمسات برج السرطان فاذا انتهينا الى آخره وهو اوّل برج الاسد علّمنا هناك نقطتين ثمّ نعمل بخمسات الاسد كذلك ونعلّم عند نهاية كلّ ه منها نقطة فاذا انتهينا الى آخره وهو اوّل

[1] Ms. مثل.

السنبلة عملّنا هناك نقطتين ونقف عندها على ما اختاره الواضع مع انّه يمكن ان نعمل من مواضع شعاعات خمسات للحمل ما امكن الى آخر العصا واعلم ان موضع شعاع اوّل الميزان لا يمكن وقوعه اصلا فى هذه العصى ولو كان طولها ما عسى ان يكون لانّه لا ميل له وكذلك اوّل الحمل وامّا اوّل العقرب واوّل الحوت *فهما اوّل الثور واوّل[1] السنبلة وكذلك اوّل القوس واوّل الدلو *فهما اوّل الجوزاء واوّل[2] الاسد واوّل الجدى هو اوّل السرطان ثمّ ناخذ بالبركار من اجزاء خطّ الاصل مثل الظلّ المبسوط للارتفاع المساوى لعرض ايّ بلد اردنا ونضع احد طرفيه فى اصل الشخص ونعلّم بطرفه الآخر حيث بلغ من خطّ مواقع شعاعات الشخص ممّا يلى الممسك علامة وهذه العلامة يقال لها ملتقى العلامتين فى البلد الذى اردنا فنكتب عرض البلد بحذاء تلك العلامة وامّا الكواكب الثابتة فطريق اثباتها على هذه العصى ان نحصل نصف قطر مدار ايّ كوكب نريد اثباته منها من جدول الاصل ونضربه فى ب فما اجتمع فهو نصف قطر مداره فى هذا العصى وهو ايضا بعده عن القطب باجزاء السواء فانظر موضعه من خطّ الاصل على وسط السماء وعلى كلّ واحد من جنبيه فان كان خاليا فارسمه عليه[3] واكتب بازايه اسمه ودرجة

[1] Ms. واول الثور فهو اوّل. — [2] Ms. واول الجوزاء هو اوّل. — [3] Ms. ثمّه.

مرّة بحروف الجمل وان ليس[1] خاليا فارسمه على وتد الارض او فى المواضع الخالية فيما بين خطوط الافق او فى الجزء الخارج عن الممسك واكتب تدّامه درجات بعده عن الممسك او عن القطب وخلفه درجة مرّة وكلّ كوكب يكون بعده عن القطب باجزاء السواء مثل نصف قطر افق بلدك او اكثر فانّه لا يرى فى ذلك البلد فاعلم ذلك ويتمّ[2] هذا الفصل تم القسم السادس والحمد لله وحده وصلواته على سيّدنا محمد واله وصحبه وسلم وشرف وكرم ۞

[1] Ms. كان.
[2] Ms. ويعام.

الباب الرابع عشر فى كيفيّة العمل بعصى الطوسى

امّا تسمية رسوم هذه الآلة فقد مضى ذكرها فى الباب الخامس من القسم السادس من الفنّ الثانى فى اثنـآء ذكـر وضـعـه فليوخذ من هناك فصل اذا اردت اخـذ ارتـفـاع الـشـمـس بهذه الآلة فعلّق الشاقول من القطب وعلّم فى خيطه عـلامـة يكون بينها وبين القطب مثل ما بين الـقـطـب والـمـمـسـك واربط فى الممسك خيطا ثمّ امسك العصى بـيـمـيـنـك عـنـد الممسك وارسل الشاقول وارفع العصى على وجه يكـون آخـر خطّ الاصل ارفع من اوّله فى مواجهة الشمس وحرّكها بـرويـة الى ان يصير ظلّها فى نفسها وتصير على استـقـامـة الـشـعـاع فعند ذلك مدّ بشمالك الخيط المربوط فى الممسك الى العـلامـة التى فى خيط الشاقول واطبق ما وقع منـه بـيـن الـمـمـسـك والعلامة على خطّ الربع فما وقع من اجزاء الربع مـن اوّلـه الى منتهى الخيط فهو اجزاء الارتفاع وهذا العمل بيّن بما مـضـى فى ذات الشعبتين فصل فاذا اردت ارتفاع الكـواكـب الـثـابـتـة فاعمل على ما تقدّم وصيّر العصا على استقامة الخطّ الواصل من بصرك الى الكوكب الذى تريد ارتفاعه وحصّل قـدر الـزاويـة التى يحيط بها العصى وخيط الشاقول على ما مـضـى فـصـل فاذا اردت فصل الداير فى اىّ وقت شيت من اوقات الـنـهـار

فاربط خيطا فى خيط الشاقول ربطا ليس بالقوى بل بحيث يمكنك تحريكه فى خيط الشاقول ثمّ مدّ خيط الشاقول من القطب الى الممسك وحرّك عقدة للخيط المربوطة فيه الى ان تضعها على درجة الشمس وشدّ العقد هناك ليلّا يقرب من القطب فى خيط الشاقول او يبعد منه وضع هذا العقد على نهاية مقنطرة ارتفاع الوقت وامسكه هناك ومدّ للخيط المربوط فى خيط الشاقول الى مركز مقنطرة ارتفاع الوقت واربطه هناك مسامتا للمركز فى خطّ الاصل وارخ خيط الشاقول بحيث يحدث مثلّث احد اضلاعه ما يقع من خيط الشاقول بين العقد والقطب والثانى ما بين القطب ومركز المقنطرة والثالث وهو وتر زاوية فضل الداير ما بين نهاية المقنطرة ومركزها ثمّ تمدّ خيطا ثالثا من الممسك والمثلّث المذكور على حاله لم يتغيّر الى عقد المرى وهو موضوع فى خيط الشاقول بعده من القطب كبعد الممسك من القطب وطبّق ما وقع من هذا الخيط الثالث بين هاتين الغايتين على خطّ الربع فما وقع عليه من اجزاء الربع فهو فضل الداير فصل فاذا اردت قوس النهار فاستخرج فضل الداير على مقنطرة الافق فما كان فهو نصف قوس النهار واذا كان قوس النهار معلوما كان قوس الليل معلوما وساعات كلّ واحد منهما المستوية والزمانيّة كذلك على ما مضى وايضا من اجل ان فضل الداير معلوم

يكون الدابر من الفلك معلوما وكذلك الماضى من النهار من الساعات الزمانيّة والمستوية على ما مضى فصل فاذا اردت فضل الدابر لاىّ كوكب فرض من الكواكب المرسومة اذا كان ظاهرا فى اىّ وقت فرض من اوقات الليل فنزّل موضع الكوكب فى معرفة ذلك منزلة موضع الشمس فى معرفة فضل الدابر الشمس وتمّم العمل على ما تقدّم هناك فصل فاذا اردت الماضى من الليل فذلك ظاهر من قبل ان الكوكب اذا كان فضل الدابرة معلوما ومطالعه مكتوبة فيعمل فى ذلك على ما ذكر غير مرّة فصل فاذا اردت الطالع فى اىّ وقت فرض من اوقات النهار فحصّل فضل الدابر فى ذلك الوقت وحصّل مطالع درجة الشمس الاستوائيّة وتحصيلهما ظاهر لان المطالع الاستوائيّة مرسومة فى العصا رسما جدوليّا وباقى العمل ظاهر لما تقدّم واذا اردت الطالع فى اىّ وقت فرض من اوقات الليل فحصّل فضل الدابر احد الكواكب الثابتة الظاهر فى ذلك الوقت ومطالع درجة توسّطه الاستوائيّة وباقى العمل ظاهر لما تقدّم غير مرّة فصل وامّا معرفة المتوسّط فى اىّ وقت فرض من اوقات الليل والنهار وتسوية البيوت فظاهرة لان المطالع الاستوائيّة والافقيّة مرسومة فى العصا رسما جدوليّا وفضل الدابر فى الوقت المفروض معلوم[1] وكذلك استخراج قوس النهار

[1] Ms. معلوما.

المطالع البلديّة والاستوائيّة وكذلك استخراج درجة طلوع الكوكب الثابت المرسوم ودرجة غروبه وقوس نهاره وما يتبع ذلك كلّ ذلك ظاهر لما تقدّم فصل واما معرفة الاوقات التى يطلع فيها الكوكب الثابت المرسوم فى العصى فانت تعلم ذلك من درجة طلوع الكوكب ودرجة الشمس والمطالع على ما تقدّم وكذلك اوقات توسّطها وغروبها فصل واما معرفة مطالع البروج الاستوائيّة والافقيّة وتحويل المطالع الاستوائيّة والافقيّة الى درج السواء فامرها ظاهر ايضا لانها مرسومة هنا رسما جدوليّا فصل واما ميل الشمس وغاية ارتفاعها فى اىّ وقت فرض فليس الى ذلك بهذه الآلة طريق عملىّ اصلا بل استقرائىّ وهو ظاهر فصل واما ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس وما بين غروب الشمس الى غياب الشفق فالامر فى ذلك راجع الى معرفة فضل الداير ومقدار ارتفاع النظير فى هذين الوقتين فقد مضى ذلك على التمام فى غير موضع فصل واما وقت العصر فامره راجع الى معرفة ظلّ نصف النهار واستخراج الارتفاع من قبل الظلّ وعكس ذلك والظلّ فى العصى قد رسم رسما جدوليّا بإن الارتفاع لجميع ذلك وما يتعلّق به ظاهر لما مضى فصل واما المساحيات فامرها راجع الى الارتفاع والظلّ وهما يحصلان فى هذه الآلة وقد مضى فى ذلك ما فيه كفاية فصل واما استخراج السموت بهذه الآلة فناقص جدّا من قبل

انه لا يمكن ان يستخرج بها سموت الكواكب اصلا ولا سمت الشمس اذا كانت قريبة من الاعتداليين وامّا اذا كانت بعيدة عن الاعتدالين فيمكن الّا انه يتعسّف ولم يذكر ذلك المصنّف وانما ذكر استخراج خطّ نصف النهار وهو احد فوايد السمت وامر هذه الآلة فى استخراج خطّ نصف النهار مثل ما ذكرنا فى السموت فانّه لا يمكن ان يستخرج بها خطّ نصف النهار بالليل من قبل الكواكب ولا غيرها ولا يمكن ان يستخرج بها خطّ نصف النهار بالنهار اذا كانت الشمس قريبة من الاعتدال وامّا اذا كانت بعيدة من الاعتدال فيمكن الّا ان فيه تعسّف زايد جدّا وهذا ملخّص ما ذكر فى ذلك اعلم ان مقياس الظلّ احد نصفيه وهو الدقيق تحتاج اليه للبروج ..... [1] لان تعلّق منه الشاقول والاثنى عشر خرما التى على النصف العريض للخرم الاسفل وهو الاقرب الى القطب منه يدخل شعاع الشمس اذا كان بعدها اكثر من درجتين من نقطة الاعتدال ويقع فيما بين الجزء الثانى والثالث من اجزاء السوآء وهذه الخروم مشتركة للفصول الاربعة وذلك ظاهر ومن كون الشمس فى الدرجة ۴ الى ٧ يخرج الشعاع من الخرم ٢ ومنها الى ط يخرج من الثالث ومنها الى يب يخرج من ۴ ومنها الى يد يخرج من ٥ ومنها الى يز يخرج من السادس

[1] Le coin de la feuille est entamé, il manque un mot.

ومنها الى يط يخرج من ٧ ومنها الى كب يخرج من الثامن
ومنها الى كد يخرج من ٩ ومنها الى كز يخرج من العاشر
ومنها الى كط يخرج من ١١ ولاوّل برج الثور يكون من الثانى
عشر ثمّ بعد ذلك للبرجين الباقين من الربع يخرج شعاع
جميع اجزايهما من الثانى عشر فاذا عملت ذلك فعلّق شاقولا
من راس الشخص وعلّم فى خيط الشقول علامة يكون بعدها
من راس الشخص بقدر ما فى قطر ظلّ زوال اوّل الحمل فى بلدك
من اجزاء خطّ الاصل وعلّق من قطب الاسطرلاب اعنى
العصى شاقولا آخر وعلّم فى خيطه علامة يكون بعدها من
القطب مثل ما فى ظلّ زوال اوّل الحمل من اجزا خطّ الاصل
ثمّ اطبق العلامتين اللتين على خيط الشاقول بتحيّل
واستقبل الشمس بالاسطرلاب مع حفظ انطباق العلامتين
حتى ينقل الشعاع من الخرم الخاصّ بذلك الزمان ويقع على
الموضع اللايق به وذلك فى تحصيل ذلك باستقراء وامتحان
وزيادة ونقصان لا بطريق علمىّ فعند ذلك يكون الشخص
مسامتا للقطب فارسل شاقولا ثالثا مسامتا للنازل من راس
الشخص والخطّ الواصل بين موقعى هذين الشاقولين فى سطح الافق
هو خطّ نصف النهار وينبغى ان يعلق الشاقول من الطرف
العريض ان كانت الشمس فى الشمال ومن الطرف الدقيق ان
كانت فى الجنوب وهذا العمل كلّه مع كونه ليس على منهاج...

IMPRIMERIE NATIONALE.

CHAPITRE V.

CONSTRUCTION DE L'ASTROLABE LINÉAIRE APPELÉ AUSSI BÂTON D'ET-TOUSI.

Ce chapitre renferme sept sections.

PREMIÈRE SECTION. *Disposition de cet astrolabe et des signes qui y sont tracés par projection.* — Quelques personnes ont mis cet astrolabe au même rang que l'astrolabe plan, septentrional ou méridional; c'est une erreur; il est inférieur à ces deux instruments sur plusieurs points. On s'en rendra compte en lisant l'explication que nous allons donner, s'il plaît à Dieu, de la manière dont il est construit. Les signes qui y sont tracés par projection ne peuvent représenter qu'un petit nombre d'arcs. L'astrolabe représente l'intersection du cercle du méridien avec le plan de projection; des points sont marqués sur cette ligne, résultant de son intersection avec les cercles parallèles à l'horizon, avec le cercle de l'équateur et les différents parallèles. Il n'est pas possible d'y figurer la ceinture zodiacale, parce qu'elle n'est pas un cercle fixe et que les lignes qui joignent le pôle aux points de sa circonférence sont inégales. On a donc dû partager en degrés le cercle du zodiaque, et représenter ces divisions par les points résultant de la

rencontre des parallèles qui passent par les points de division, avec la ligne d'intersection du méridien et du plan de projection. Le système de ces points marqués sur cette ligne d'intersection constitue ce qu'on appelle, dans l'instrument, la ceinture du zodiaque; en réalité ce n'en est qu'une représentation. On marque sur l'intrument les coascendants sur l'équateur et sur l'horizon, ainsi que les ombres, au moyen de tables. Quant aux azimuts, on les trouve par le procédé le plus défectueux et le plus incommode, comme nous le montrerons, s'il plaît à Dieu.

Deuxième section. *Établissement de cet astrolabe.* — Nous prenons une alidade parfaitement droite et incapable de fléchir; nous y traçons une ligne droite allant d'un bout à l'autre et que nous appelons la ligne de base. Cette ligne est l'intersection du cercle méridien avec le plan de projection. Nous la divisons en cinq parties égales et, à l'extrémité de chaque division, nous marquons trois points, l'un sur la ligne même, un autre à droite, le troisième à gauche. La droite de la ligne de base est le côté qui se trouve à votre droite quand vous tournez contre vous l'origine de cette ligne et que vous visez dans sa direction; l'autre côté est sa gauche. L'origine de la ligne de base est l'une de ses extrémités, au choix du constructeur. Nous divisons ensuite chacune de ces cinq divisions en six parties égales, et à l'extrémité de chaque nouvelle division nous marquons deux points, l'un au milieu de la ligne de base,

l'autre à droite. Nous partageons encore chacune des six parties en lesquelles ont été divisées les cinq premières divisions, en cinq parties égales, et à l'extrémité de chacune de ces parties nous marquons un point sur la ligne de base. En conséquence la base entière se trouvera divisée en 150 parties égales. À l'extrémité de la division 30 à partir du commencement de la ligne de base, nous perçons un trou étroit sur la ligne de base, qui est la ligne supérieure, et nous l'appelons le *rétenteur;* à l'extrémité de la soixantième division à partir du rétenteur, c'est-à-dire à l'extrémité de la division 90 à partir de l'origine de la ligne de base, au point appelé *pôle*, nous perçons un autre trou plus large que celui du rétenteur sur la ligne de base. L'intervalle du rétenteur au pôle est pris pour rayon du cercle du Capricorne.

Nous marquons ensuite, au moyen des tables, les coascendants des signes du zodiaque par rapport à l'équateur; si nous indiquons, par exemple, les coascendants pour les points de division des signes de 5 en 5 degrés, celui de 5 degrés du Bélier sera de 4° 35′; comptons donc, en allant du rétenteur dans la direction du pôle, 4° 35′, et, où nous tombons, marquons un point sur la ligne de base, en ayant soin de le faire d'une autre couleur que ceux qui indiquent déjà les divisions de la base. Marquons en ce point le chiffre 5, avec le caractère représentatif du Bélier. Nous ferons de même pour 10 degrés du Bélier, pour 15 degrés, et ainsi de

suite jusqu'à la fin; quand nous sommes arrivés à la fin de ce signe, à la distance de 24°13′ du rétenteur, nous y faisons deux points l'un sur la ligne de base, l'autre à droite. Nous opérons de même sur le Taureau et les Gémeaux. Les Gémeaux aboutissent à une distance de 90 degrés du rétenteur, et au quart du cercle zodiacal. Écrivons alors un signe pour représenter le Bélier, près de l'axe, à gauche de la ligne de base, soit 1; écrivons de même un signe pour représenter le Taureau: 2, au commencement du Taureau et à gauche de la ligne de base; puis un signe pour les Gémeaux: 3, au commencement des Gémeaux; mettons le signe 4 pour le Cancer, à la fin des Gémeaux, à gauche de la ligne de base, en tournant ce chiffre du côté où commence la ligne de base, tandis que le chiffre indiquant les Gémeaux est tourné du côté où elle finit. Vous comprenez d'après cela la manière de placer les marques des autres signes du zodiaque.

Telle est la méthode qu'a choisie le constructeur de l'instrument pour tracer les divisions de la base et les coascendants des signes dans l'équateur. Mais il sera meilleur de diviser toute la ligne de base du commencement à la fin en 180 parties égales, de placer le rétenteur à l'extrémité de la division 60 en partant de l'origine de la base, et le pôle à l'extrémité de la division 120. Nous placerons à chaque division et à chaque cinquième division les mêmes marques que précédemment; puis nous ferons la graduation des coascendants des signes zodiacaux

dans la sphère droite, depuis l'origine jusqu'à la fin de la ligne de base; nous placerons le commencement du Capricorne au commencement de cette ligne, et ce signe aboutira à 32° 13′ de l'origine de la base. En ce point commencera le signe du Verseau qui aboutira à 62° 4′ de l'origine de la base. Les autres signes suivront. Les Gémeaux finiront donc au terme de la ligne de base, et ce terme sera en même temps l'origine du Cancer. Le Cancer aboutira à l'origine des Gémeaux, et ainsi de suite jusqu'à la fin du Sagittaire qui coïncidera avec l'origine du Capricorne, c'est-à-dire avec celle de la base. Dans chaque signe du zodiaque la graduation ira de 5 en 5 degrés comme précédemment.

Une construction encore plus sûre est celle-ci : l'on affecte aux signes du zodiaque une ligne égale et parallèle à celle de la base, en évitant de la serrer contre celle-ci, et l'on y marque les divisions du zodiaque; cette ligne représente ainsi la ceinture zodiacale, tandis que la base représente l'équateur, et chaque division du zodiaque se trouve en face de son coascendant, en partant du commencement du Capricorne.

TROISIÈME SECTION. *Tracé de la ceinture du zodiaque.* — On entend ici par la ceinture du zodiaque l'arc du méridien compris entre les cercles des tropiques, qui est représenté sur l'astrolabe plan; et par les signes du zodiaque les arcs de méridien compris entre les cercles parallèles à l'équateur qui passent

par l'origine des différents signes. D'après cela l'on comprend ce qu'on entend ici par les divisions du zodiaque. Lors donc que vous voulez tracer la ceinture du zodiaque, commencez d'abord par prendre les distances au rétenteur de l'origine et des divisions des signes. La méthode à suivre pour cela est de déterminer les rayons des cercles parallèles à l'équateur qui passent par les points d'origine et de division des signes, soit par le calcul, soit par la *table de base*, soit par la géométrie. Seulement, si vous suivez la voie géométrique, il faut avoir soin de faire le rayon du parallèle passant à l'origine du Capricorne égal à la longueur de la ligne de base comprise entre le rétenteur et le pôle; si vous vous servez de la table de base, il faut que vous multipliiez le rayon de chaque cercle par 2, parce que les rayons des cercles fournis par cette table ont été calculés de façon que le rayon du cercle passant à l'origine du Capricorne ait 30 parties, tandis qu'ici ce rayon a 60 parties. Donc les nombres représentant les rayons des cercles dans la table de base sont la moitié de ceux qui les représentent ici. Après cela vous retranchez du rayon de chaque cercle le rayon du cercle passant à l'origine du Capricorne; la différence sera la distance au rétenteur des points d'origine et de division des signes.

La table ci-après (table I) contient les distances des points d'origine des signes au rétenteur, ainsi que de leurs points de division de 5 en 5 degrés. Du côté droit de la ligne de base, tracez une ligne

parallèle à la ligne de base et qui en soit assez rapprochée, sans que toutefois ces lignes soient trop serrées. Appelez cette ligne la ligne AB pour la dé-

I. — TABLE DES DISTANCES
DES DIVISIONS DU ZODIAQUE AU RÉTENTEUR.

	GÉMEAUX.	TAUREAU.	BÉLIER.	POISSONS.	VERSEAU.	CAPRICORNE.	
30°	32° 26′	27° 54′	20° 42′	11° 52′	3° 35′	0° 0′	0°
25°	33° 6′	28° 54′	22° 2′	13° 24′	4° 46′	0° 6′	5°
20°	33° 31′	29° 48′	23° 22′	14° 54′	6° 3′	0° 24′	10°
15°	33° 52′	30° 38′	24° 36′	16° 24′	6° 24′	0° 56°	15°
10°	34° 61′	31° 23′	25° 46′	17° 52′	8° 52′	1° 38′	20°
5°	34° 14′	32° 2′	26° 52′	19° 18′	10° 20′	2° 22′	25°
	CANCER.	LION.	VIERGE.	BALANCE.	SCORPION.	SAGITTAIRE.	

signer plus commodément, A et B étant ses deux extrémités. En face du rétenteur, marquez sur elle un point qui sera l'origine du Capricorne, car sa

distance au rétenteur est nulle; ce point sera, je suppose, de couleur rouge. Prenez au compas, sur la ligne de base, une distance égale à celle où se trouve du rétenteur le degré 5 du Capricorne; soit 0° 6′. Gardant l'ouverture du compas, vous placez l'une de ses pointes à l'origine du Capricorne qui se trouve vis-à-vis du rétenteur, et vous marquez un point rouge à l'endroit de la ligne AB où vient tomber l'autre pointe, du côté B. Prenez ensuite avec le compas, sur la ligne de base, la distance de 10 degrés à partir du rétenteur, soit 0° 24′; mettez une des pointes du compas à l'origine du Capricorne et à l'endroit de la ligne AB où tombe l'autre pointe, du côté B, marquez un point rouge. Faites de même pour les autres parties du zodiaque. Cette opération achevée, à l'origine de chacun des deux signes solsticiaux et des deux signes équatoriaux, marquez deux points, l'un à droite de la ligne AB, l'autre à gauche pour distinguer les origines de ces signes des origines des autres et des points de division. A l'origine de chacun des autres signes, marquez un seul point à droite de la ligne AB, servant à distinguer le commencement de chaque signe des points de division. Écrivez alors à l'origine de chaque signe son nom en lettres. Le constructeur a d'ailleurs en cela une certaine liberté. Le mieux sera d'indiquer sur la ligne AB, autant que possible, les rayons des cercles parallèles à l'équateur, de degré en degré, tant pour les parallèles nord que pour les parallèles sud. Le premier d'eux tous se réduira à un point corres-

pondant au pôle sur la ligne AB. On écrira à l'extrémité du rayon de chacun d'eux la distance de ce cercle à celui de l'équateur; puis on tracera les divisions du zodiaque avec une autre couleur que celle qui aura servi à marquer les rayons des cercles, pour que ces deux graduations soient bien distinctes l'une de l'autre. Dans ces conditions, on connaîtra facilement l'inclinaison d'un cercle quelconque et la distance à l'équateur d'une étoile marquée sur l'instrument. Les opérations qu'a prescrites le constructeur pour parvenir à la connaissance de l'inclinaison et de la distance (la déclinaison) sont, en effet, pénibles et restent en dehors des voies scientifiques; ce sont des approximations par excès ou par défaut, poursuivies jusqu'à l'obtention d'un résultat convenable. De telles opérations ne sont pas proprement scientifiques. C'est pourquoi, à côté des étoiles fixes, il est nécessaire d'inscrire leurs déclinaisons.

Quatrième section. *Construction de l'arc.* — Nous allons expliquer comment on construit l'arc. Traçons une ligne à gauche de la ligne de base, parallèle à celle-ci et qui en soit assez écartée pour que les noms des signes du zodiaque ne la croisent pas. Appelons cette ligne la ligne CD pour qu'il soit plus facile de la désigner. Sur CD, vis-à-vis de l'axe, marquons un point qui sera l'origine de l'arc; puis prenons au compas, sur la ligne de base, un intervalle correspondant à la corde d'un degré, soit 1° 2′ 50″. On sait déjà comment on obtient la corde

d'un arc donné au moyen d'une table de sinus, et il est inutile de revenir là-dessus. Mettons donc une pointe du compas au commencement de la ligne CD, qui est aussi l'origine de l'arc et, à l'endroit de la ligne CD qu'atteint l'autre pointe du côté où finit la ligne de base, marquons un point. Prenons de même au compas la corde de 2 degrés, soit $2° 5' 40''$; mettons une pointe du compas à l'origine de l'arc et, à l'endroit de la ligne CD qu'atteint l'autre pointe dans le même sens que précédemment, marquons encore un point. Nous continuerons ainsi, en suivant les divisions du demi-cercle, jusqu'à ce que nous arrivions à 180 degrés, à l'extrémité de la ligne de base. La portion de la ligne CD comprise entre le commencement et la fin de l'arc correspondra donc au demi-cercle; vis-à-vis de chaque corde on a inscrit la mesure de son arc. Il faudra marquer de cinq en cinq divisions sur CD deux points, l'un sur la ligne CD elle-même, l'autre à gauche; enfin, on écrira sur l'arc les chiffres qui le mesurent de cinq en cinq divisions, en commençant à l'origine de l'arc, en terminant à la fin.

CINQUIÈME SECTION. *Tracé de l'horizon du lieu et des parallèles à l'horizon.* — Nous menons une ligne parallèle à la ceinture du zodiaque, et nous y marquons un point, vis-à-vis du pôle, que nous appelons le centre; nous cherchons les rayons des cercles parallèles à l'horizon et les distances de leurs centres au pôle, soit par le calcul, soit par la géométrie,

soit par la table de base; seulement, si nous nous servons de la table, il faut avoir soin de multiplier par 2 tous les nombres qu'elle nous fournit, pour un motif déjà donné dans la troisième section de ce chapitre. Si nous opérons par la géométrie, il faut faire le rayon du cercle, j'entends du parallèle passant par l'origine du Capricorne, égal à la portion de la ligne de base comprise entre l'axe et le pôle.

La table ci-contre (table II) contient les rayons des cercles parallèles à l'horizon (les *almoucantarats*) [1] distants de 6 en 6 degrés, pour toutes les latitudes, et les distances de leurs centres au pôle. Prenez alors au compas, sur la ligne de base, la distance du centre de l'horizon que vous voulez tracer; mettez une pointe de compas sur la ligne des cercles parallèles à l'horizon et au centre, et marquez, à l'endroit de cette ligne où tombe l'autre pointe, en la portant vers l'origine de la ligne de base, un point; ce point sera le centre de l'horizon. On le marquera, et l'on marquera, à sa droite et à sa gauche, deux points. Prenez alors au compas sur la ligne de base la longueur du rayon de l'horizon; placez une pointe de compas au centre de l'horizon, portez l'autre pointe du côté où finit la ligne de base, sur la ligne des cercles horizontaux, et marquez à l'endroit où elle tombe trois points, l'un sur la ligne des cercles ho-

[1] Il faut lire *almoucantarat* et non pas *almicantarat*, comme a lu Sédillot. Voir, par exemple, le *Liber Mafâtih al-Oloûm* publié par G. van Vloten, Lugd. Batav. 1895.

II. — Table des Almoucantarats.

LATITUDE 39°.		LATITUDE 36°.		LATITUDE 33°.		LATITUDE 30°.		LA HAUTEUR.
RAYON.	CENTRE.	RAYON.	CENTRE.	RAYON.	CENTRE.	RAYON.	CENTRE.	
62° 25	48° 31	65° 11	54° 5	72° 9	60° 31	78° 36	68° 4	horizon.
53° 15	42° 17	56° 27	45° 55	60° 11	50° 45	64° 33	56° 18	6°
45° 55	37° 38	48° 18	39° 58	51° 4	43° 48	54° 18	48° 4	12°
39° 49	32° 33	41° 41	35° 27	43° 46	38° 36	46° 52	42° 4	18°
34° 39	29° 29	36° 6	31° 58	37° 44	34° 38	39° 36	37° 32	24°
30° 9	27° 3	31° 17	29° 53	32° 35	31° 33	34° 2	34° 2	30°
26° 8	25° 6	27° 3	27° 3	28° 5	29° 50	29° 2	31° 56	36°
22° 29	23° 31	23° 14	25° 18	24° 4	27° 10	24° 18	29° 6	42°
19° 9	22° 15	19° 45	23° 13	20° 25	25° 35	21° 8	27° 22	48°
16° 04	21° 14	16° 32	22° 46	17° 4	24° 20	17° 38	26° 0	54°
13° 9	20° 25	13° 31	21° 51	13° 16	23° 22	14° 24	24° 54	60°
10° 21	19° 47	10° 39	21° 11	10° 18	22° 36	11° 18	24° 4	66°
7° 42	19° 20	7° 53	20° 39	8° 50	22° 1	8° 22	23° 23	72°
5° 5	18° 59	5° 13	20° 19	5° 23	21° 39	5° 35	23° 0	78°
2° 32	18° 48	2° 36	20° 4	2° 40	21° 27	2° 44	22° 46	84°
0° 0	18° 45	0° 0	20° 2	0° 0	21° 20	0° 0	22° 40	90°

rizontaux, les deux autres des deux côtés. Cette marque représentera l'extrémité de l'horizon. Écrivez un peu au-dessous d'elle le nombre des degrés de la latitude à laquelle correspond cet horizon. Prenez de même au compas, sur la ligne de base, la distance du centre du cercle horizontal dont la hauteur est de 6 degrés pour la latitude choisie; mettez une pointe du compas au centre qui est sur la ligne des cercles horizontaux et marquez, à l'endroit de cette ligne où tombe l'autre pointe, du côté du centre de l'horizon, un point. Ce point sera le centre du cercle horizontal dont la hauteur est de 6 degrés. Prenez ensuite au compas, sur la ligne de base, le rayon du cercle horizontal dont la hauteur au-dessus de l'horizon pour la latitude choisie est de 6 degrés. Mettez une pointe au centre de ce cercle horizontal, et marquez un point à l'endroit de la ligne des cercles horizontaux où tombe l'autre pointe, du côté où finit l'horizon. Ce point est l'extrémité du cercle horizontal dont la hauteur au-dessus de l'horizon pour la latitude choisie est de 6 degrés. De la même manière, nous tracerons les autres cercles horizontaux. Quand nous arriverons au cercle dont la hauteur est de 30 degrés, nous marquerons en son centre deux points, ainsi qu'à son extrémité. Nous en ferons autant pour le cercle horizontal qui est à la hauteur de 60 degrés. Arrivés à 90 degrés où est le zénith, nous ferons trois points. Enfin, nous inscrirons, aux centres des cercles parallèles les distances de ces centres à l'horizon, et à leurs extrémités les distances

où elles sont de l'horizon, avec les lettres de l'alphabet, comme nous l'avons déjà fait.

SIXIÈME SECTION. *Tracé des coascendants des signes du zodiaque sur l'horizon.* — Après cela, traçons les levers des signes au moyen de tables. Menons dans ce but deux lignes parallèles à la ligne des cercles horizontaux, et sur chacune d'elles marquons un point vis-à-vis du rétenteur et un autre point vis-à-vis de l'extrémité du premier quadrant de l'équateur; inscrivons près du point qui fait face à l'extrémité de ce quadrant, et sur celle de ces deux lignes qui est à droite, la marque du Bélier en la tournant du côté du rétenteur. Prenons ensuite dans la table des coascendants, pour le pays auquel est destiné l'instrument, le coascendant de 5 degrés du Bélier; avec le compas prenons sur la ligne de base un nombre de degrés égal au nombre fourni par la table; mettons une pointe du compas sur la marque de l'origine du Bélier que nous avons inscrite, avec le signe caractéristique du Bélier, sur l'une des lignes, et, à l'endroit de cette ligne où tombe l'autre pointe, du côté de l'axe, marquons un point. Ce point sera l'extrémité de 5 degrés du Bélier. Nous agirons de même pour 10 degrés du Bélier, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous arrivions au bout de cette ligne, à l'endroit où est le point situé vis-à-vis de l'axe. Nous inscrirons les marques relatives aux autres signes du zodiaque sur l'autre ligne, en commençant par le point qui, sur cette ligne, fait vis-à-vis au rétenteur,

et en aboutissant, à la fin de la Vierge, au point situé vis-à-vis de l'extrémité du quadrant de l'équateur. Nous reviendrons, avec la Balance, sur la ligne où nous avons tracé le Bélier, et nous y inscrirons les signes suivants; les signes qui resteront encore seront reportés sur la ligne qui sert de complément à celle-là jusqu'à ce qu'on aboutisse à son extrémité, avec le signe des Poissons. Puis, au commencement de chaque signe, nous inscrirons le caractère qui le représente, ainsi que les chiffres de la graduation allant de 5 en 5 degrés dans chaque signe.

Quelquefois on place les divisions du zodiaque dont on cherche les coascendants sur l'horizon, sur la ligne des cercles horizontaux, ce qui charge la figure et prête à des confusions. Le mieux pour le tracé de ces divisions est de partager la ligne de base de la manière que nous avons indiquée comme la meilleure, de tracer pour les coascendants des signes sur l'horizon une ligne égale et parallèle à la ligne de base, sur laquelle on inscrira les signes et leurs divisions. L'extrémité de la ligne de base sera vis-à-vis celle de la ligne des coascendants sur l'horizon, l'origine du Bélier sera à la première extrémité de cette ligne, faisant face à l'origine de la ligne de base; l'origine de la Balance sera à l'autre extrémité de la même ligne. Les signes seront deux à deux également distants de l'un des deux points équinoxiaux; mais l'origine de l'un sera la fin de l'autre, et la fin de l'un l'origine de l'autre.

Septième section. *Tracé de l'ombre, des points où tombent les rayons solaires et des étoiles.* — L'ombre est inscrite au moyen d'une table contiguë à celle qui donne l'arc. Le constructeur de l'instrument inscrira, s'il le veut, le nombre des gnomons contenus dans l'ombre, avec les lettres de l'alphabet, jusqu'à la hauteur de 6 degrés, puis le nombre des doigts jusqu'à la hauteur de 45 degrés, enfin les minutes du gnomon jusqu'à la hauteur de 90 degrés, afin de se dispenser d'écrire deux lettres pour chaque division. L'auteur dit : « Il n'y a pas d'inconvénient à omettre d'écrire les minutes. » Il dit encore : « Il faut marquer de 5 en 5 divisions des points pour distinguer le chiffre de ces divisions des autres chiffres de doigts, de gnomons ou de minutes. » Nous avons donné plus haut une table des ombres aussi complète que possible.

Pour obtenir les points de chute des rayons, nous menons une ligne parallèle à celle de la ceinture du zodiaque, sur laquelle, vis-à-vis du pôle, nous mettons un point. Nous appelons cette ligne la base du gnomon. Nous prenons avec le compas, sur la ligne de base, le même nombre de degrés qu'il y en a dans l'ombre horizontale pour une hauteur égale à l'inclinaison de l'origine du Cancer, soit 27° 30′; nous plaçons une pointe du compas sur la base du gnomon et, à l'endroit où tombe l'autre extrémité, sur la ligne des points de chute des rayons, du côté du rétenteur, nous marquons un point. Ce point est le point de chute du rayon de l'origine du Cancer;

IMPRIMERIE NATIONALE.

nous faisons deux autres marques, l'une à sa droite, l'autre à sa gauche. Ensuite nous prenons au compas, sur la ligne de base, autant de degrés qu'il y en a dans l'ombre horizontale pour la hauteur égale à l'inclinaison de 5 degrés du Cancer, soit 27° 37'; nous plaçons une pointe du compas sur la base du gnomon, et à l'endroit où tombe l'autre pointe, sur la ligne des points de chute des rayons, du côté du rétenteur, nous marquons un point. Ce point est celui de la chute du rayon pour 5 degrés du signe du Cancer. On fera de même pour les autres divisions du Cancer. Quand nous arriverons à la fin de ce signe, qui coïncide avec l'origine de celui du Lion, nous marquerons deux points, puis nous opérerons pour le Lion, en allant de 5 en 5 degrés, comme nous venons de faire; à la fin de chaque division, nous marquerons un point. Arrivés à la fin de ce signe, qui est l'origine de celui de la Vierge, nous marquerons deux points. Nous nous en tiendrons là, si nous voulons; mais nous observons que rien n'empêche de chercher les points de chute du rayon pour les divisions du Bélier, jusqu'où la longueur du bâton le permet. Le rayon provenant de l'origine de la Balance ne peut jamais tomber sur le bâton, quelque longueur qu'il ait, parce qu'il n'a pas d'inclinaison. Il en est de même de l'origine du Bélier. L'origine du Scorpion et celle du Poisson donnent respectivement le même point de chute que celles du Taureau et de la Vierge; de même les rayons issus de l'origine du Sagittaire et de celle du

Verseau concourent respectivement avec les rayons issus de celle des Gémeaux et du Lion; et le rayon de l'origine du Capricorne concourt avec le rayon de l'origine du Cancer. Prenons ensuite au compas autant de degrés de la ligne de base qu'en contient l'ombre horizontale pour une hauteur égale à la latitude de tel lieu que nous voudrons; plaçons une pointe du compas sur la base du gnomon; marquons, à l'endroit de la ligne des points de chute des rayons où tombe l'autre pointe, du côté du rétenteur, un point. Ce point sera appelé le *point de coïncidence des deux marques* pour le lieu que nous aurons choisi. Nous écrirons en face de ce point la latitude du lieu.

Quant aux étoiles fixes, la méthode pour les représenter sur ce bâton consiste à prendre dans la table de base le rayon du parallèle de l'étoile que nous voulons indiquer, et à multiplier le nombre trouvé par 2. Le résultat sera le rayon du cercle de l'étoile sur le bâton ou son écartement du pôle en degrés égaux. On regardera où se trouve placée l'étoile sur la ligne de base, position qui représente son passage au méridien, et l'on verra si la place est libre sur le bâton à droite et à gauche de ce point. Si elle est libre, on indiquera l'astre sur la ligne, et on écrira à côté son nom et son degré de passage, avec les caractères alphabétiques. S'il n'y a pas là de place, on inscrira l'astre sur une autre face du bâton, ou dans les endroits restés vides près de la ligne des cercles horizontaux, ou encore dans la partie exté-

rieure au rétenteur. On écrira au-devant les degrés dont l'axe est distant du rétenteur ou du pôle, et derrière, son *degré de passage*. Toute étoile distante du pôle en degrés égaux, d'une longueur égale ou supérieure au rayon de l'horizon d'un lieu n'est pas visible pour ce lieu. Voilà ce qu'il faut savoir.

Fin de ce chapitre. — Vient ensuite le chapitre vi. « Gloire à Dieu unique ; sa bénédiction soit sur notre prophète Mohammed, sur sa famille et ses compagnons. A eux salut, gloire et honneur. »

CHAPITRE XIV.

USAGE DU BÂTON D'ET-TOUSI.

Les signes que porte cet instrument ont été expliqués dans le chapitre v de la sixième partie du second livre, quand nous avons parlé de sa construction. Nous allons reprendre à partir de là.

Section [1]. Pour prendre avec cet instrument la *hauteur du soleil,* suspendez le fil à plomb au pôle et faites sur la corde une marque distante du pôle comme le pôle est distant du rétenteur; attachez un fil au rétenteur. Prenez le bâton de la main droite, par le rétenteur; laissez tomber le fil à plomb et levez le bâton de telle sorte que l'extrémité de la ligne de base soit plus élevée que son origine, en dirigeant le bâton vers le soleil, puis achevez de le placer exactement dans la position où il porte ombre sur lui-même. Il est alors dirigé suivant le rayon solaire. Tirez de la main gauche le fil attaché au rétenteur, jusqu'à la marque faite sur le fil à plomb, et portez la longueur comprise entre le rétenteur et cette marque sur la ligne du quart de cercle. Les degrés du quadrant compris entre l'origine de cette ligne et la fin du fil sont les degrés de la hauteur. Ce que

l'on a déjà dit de l'*instrument à deux branches* rei
cette construction très claire.

Section [2]. Pour prendre la *hauteur des étoil fixes*, opérez comme précédemment, en plaçant bâton dans la direction du rayon visuel qui va l'étoile dont vous voulez connaître la hauteur; voi obtiendrez la mesure de l'angle compris entre bâton et le fil à plomb, comme plus haut.

Section [3]. Pour mesurer la *différence diurn* (le complément de l'arc diurne) à un moment quc conque du jour, attachez un fil au fil à plomb, sai serrer le nœud, mais de façon que vous puissiez l glisser le long du fil à plomb. Tendez le fil à plom du pôle au rétenteur, et faites glisser le nœud du f qui y est attaché, jusqu'à ce qu'il arrive sur le degı de l'écliptique où est le soleil; là, serrez le nœu pour l'empêcher de se déplacer par rapport au pôl Portez ce nœud à l'extrémité du parallèle à l'horizo correspondant à la hauteur où est le soleil en c temps; saisissez-le en cet endroit; tendez ce fil attach au fil à plomb jusqu'au centre de ce cercle parallèl à l'horizon et attachez-le en face de ce centre sur l ligne de base; puis relâchez le fil à plomb. Vou aurez ainsi formé un triangle dont l'un des côtés es constitué par le segment du fil à plomb compri entre le nœud et le pôle, dont le second côté es entre le pôle et le centre du cercle parallèle à l'ho rizon et dont le troisième côté est la soutendant

du complément de l'arc diurne, et se trouve compris entre l'extrémité du cercle horizontal et son centre. Tendez alors un troisième fil à partir du rétenteur, sans rien changer au triangle déjà formé, jusqu'au nœud indicateur placé sur le fil à plomb à une distance du pôle égale à la distance du rétenteur au pôle. Reportez la longueur de ce troisième fil comprise entre ces deux termes, sur la ligne du quart de cercle; le nombre de degrés correspondants donne la différence diurne.

Section [4]. Pour prendre *l'arc diurne* cherchez la différence diurne pour le moment où l'astre est sur l'horizon; ce que vous trouverez est la moitié de l'arc diurne. L'arc diurne étant connu, l'arc nocturne l'est aussi; il en est de même, d'après ce qui précède, des *heures égales* et des *heures de temps*, car, lorsque la différence diurne est connue, l'arc de la sphère est connu; il en est encore de même, d'après ce qui précède, des heures passées du jour, heures égales et heures de temps.

Section [5]. Pour prendre la différence diurne relative à une étoile marquée sur l'instrument, l'étoile étant visible, à une heure quelconque de la nuit, mettez, dans la méthode, l'étoile à la place du soleil, et achevez l'opération comme précédemment.

Section [6]. Pour connaître le temps de la nuit déjà passé, le procédé ressort de ce qui précède; la

différence diurne pour l'étoile est connue, et ses co-ascendants sont inscrits; on opérera donc comme on l'a dit ailleurs.

Section [7]. Pour trouver *l'ascendant* à une heure quelconque du jour, cherchez d'abord la différence diurne pour ce temps, puis le coascendant dans l'équateur du degré où se trouve le soleil dans l'équateur; ces deux résultats sont obtenus immédiatement, puisque les coascendants dans l'équateur sont inscrits sur le bâton au moyen des tables. Le reste de l'opération est évident d'après ce qui précède. Pour trouver l'ascendant à une heure quelconque de la nuit, cherchez d'abord la différence diurne d'une des étoiles fixes visibles à cette heure, et le coascendant dans l'équateur du degré de son passage au méridien. Le reste de l'opération est évident, d'après ce qui précède.

Section [8]. Pour trouver le *médiateur* à une heure quelconque de la nuit ou du jour, et la *position des mansions*, la méthode est claire; en effet, les coascendants dans l'équateur et dans l'horizon sont inscrits sur le bâton au moyen de tables; la différence diurne, en un temps donné, est connue; on en déduit l'arc diurne, et les coascendants dans l'horizon et l'équateur. De même le degré du lever de l'étoile fixe et celui de son coucher, et l'arc diurne sont connus, avec tout ce que l'on en déduit, par les méthodes exposées précédemment.

Section [9]. Pour connaître le *temps du lever des étoiles fixes* marquées sur le bâton, on part du degré du lever de l'étoile, du degré du soleil et de son coascendant, et l'on opère comme précédemment. Il en va de même si l'on cherche le temps du passage au méridien et du coucher des étoiles.

Section [10]. Pour connaître les *coascendants des signes zodiacaux dans l'équateur et dans l'horizon,* et les réduire en degrés égaux, la méthode est claire encore, parce que ces coascendants sont marqués sur l'instrument au moyen des tables.

Section [11]. Pour connaître *l'inclinaison du soleil* et sa plus grande hauteur en un temps quelconque, il n'y a pas de procédé régulier avec cet instrument; mais il faut procéder par tâtonnements, cela est évident.

Section [12]. Pour trouver la *différence entre le lever de l'aurore et celui du soleil* et le temps qui s'écoule entre le coucher du soleil et la fin du crépuscule, on est ramené à chercher l'arc diurne et la hauteur du nadir en ces deux temps. Cela a déjà été expliqué complètement ailleurs.

Section [13]. La recherche de l'heure de l'*asr* se ramène à celle de l'ombre à midi et à la recherche de la hauteur d'après l'ombre ou à la recherche in verse. L'ombre a été marquée sur le bâton au moyen

de tables; on en déduit la hauteur. Tout cela et ce qui en dépend est évident, d'après ce qui précède.

Section [14]. La recherche des heures revient à celle de la hauteur et de l'ombre, éléments que cet appareil peut fournir; nous en avons parlé assez longuement.

Section [15]. La méthode de recherche des *azimuts* avec cet instrument est fort incomplète, car il ne permet de trouver les azimuts des étoiles en aucun cas, ni l'azimut du soleil au voisinage des équinoxes. On peut seulement trouver l'azimut du soleil quand cet astre est distant des équinoxes, et encore avec une forte erreur. L'auteur ne traite pas la question; il enseigne seulement à trouver le *méridien*, l'un des éléments à connaître pour trouver l'azimut. Il en est de la recherche du méridien avec cet instrument comme de celle des azimuts. On ne peut pas trouver le méridien, la nuit, au moyen des étoiles ni d'autre chose; et on ne peut pas le trouver le jour quand le soleil est près de l'équinoxe; quand il est distant de l'équinoxe, on le peut, mais avec une très grossière approximation. Voici le résumé de ce qui est dit à ce sujet :

« L'instrument à mesurer l'ombre se partage en deux moitiés; l'une sert pour le zodiaque...[1], c'est à elle qu'on suspend le fil à plomb; les douze trous

[1] Un mot manque dans le texte.

sont percés dans la moitié large. Par le trou d'en bas, le plus proche du pôle, le soleil entre lorsqu'il est distant de plus de 2 degrés du point équinoxial, et qu'il va du 2ᵉ au 3ᵉ degré. Ces trous sont les mêmes pour les quatre saisons; cela est évident. Quand le soleil va du 4ᵉ au 7ᵉ degré, le rayon passe par le trou 2, le soleil allant vers le degré 9, le rayon passe par le trou 3; au degré 12 correspond le trou 4; au degré 14, le trou 5; au degré 17, le trou 6; au degré 19, le trou 7; au degré 22, le trou 8; au degré 24, le trou 9; au degré 27, le trou 10; au degré 29, le trou 11. Le soleil étant au commencement du signe du Taureau, le rayon passe par le douzième trou. Pour les deux signes restant du quart de cercle, le rayon passe constamment par le douzième trou. Cela connu, suspendez le fil à plomb au sommet du gnonom et faites sur ce fil une marque à une distance du sommet du gnomon mesurée par les degrés de la ligne de base compris dans le diamètre de l'ombre de midi, pour un rayon issu de l'origine du Bélier au lieu où vous êtes. Au pôle de l'astrolabe, c'est-à-dire du bâton, suspendez un autre fil à plomb et faites sur ce fil une marque à une distance du pôle mesurée par les degrés de la ligne de base compris dans l'ombre de midi, pour l'origine du Bélier. Puis recouvrez l'une par l'autre ces deux marques, en déplaçant l'astrolabe et l'opposant au soleil, et ayez soin de garder cette coïncidence des marques, tandis que le rayon solaire passe par le trou affecté au temps où vous êtes, et qu'il tombe au

point de l'astrolabe où il doit tomber. Cela s'obtient par tâtonnements en s'approchant de plus en plus, par excès et par défaut, de la position cherchée, et non par un procédé régulier. Le gnomon est alors dirigé vers le pôle. Mettez un troisième fil à plomb près de celui qui tombe du sommet du gnomon. La ligne qui joint les points de chute de ces deux fils sur le plan horizontal est la ligne du méridien. Il faut suspendre le fil à plomb au côté large si le soleil est au nord, et au côté étroit s'il est au sud. Toute cette méthode est [peu scientifique]...

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 10 MAI 1895.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Est reçu membre de la Société :

M. Mohammed ben Braham, interprète judiciaire à l'Oued-Athménia (province de Constantine), présenté par MM. René Basset et Sonneck.

M. Chavannes présente, au nom de M. V. Henry, quarante hymnes du *Ṛig-Veda,* traduits et commentés par M. Bergaigne.

M. Feer offre à la Société une liasse de papiers de M. Foucault : on y trouve quelques fragments de traductions encore inédites. M. Barbier de Meynard se fait l'interprète des remerciements de la Société.

M. Foucher soumet à la Société les photographies de curieuses miniatures bouddhiques qui se trouvent sur un manuscrit sanscrit de Cambridge; il explique et commente ces miniatures (voir plus loin, p. 523).

M. F. Thureau-Dangin, s'appuyant sur un nom écrit une fois *Naram* ou *IM* et une autre fois *IM-ME-ROUN* cherche à dégager pour l'idéogramme ou *IM* lu par M. Oppert *Adad* et par la grande majorité des assyriologues *Ramman,* une lecture *Immerou. Ramman* n'aurait été primitivement qu'une épithète du dieu *Immer,* au même titre que *Rakhissou, Birqou,* etc. *Adad,* connu de longue date par les Assyro-Babyloniens, mais seulement comme un dieu étranger, ne se se-

rait définitivement implanté à Ninive et à Babylone que vers le VI[e] siècle avant J.-C.

M. Oppert soutient que *Raman* est impossible et que la lecture *Hadad* est la seule admissible; il se fonde, pour le prouver, sur une inscription de Sardanapale et sur une inscription grecque des Séleucides. La communication de M. Thureau-Dangin et les observations de M. Oppert seront insérées *in extenso* dans le prochain cahier.

M. V. Henry communique une interprétation naturaliste et mystique de *Ṛig-Veda*, III, 5-5 *c-d*, fondée sur l'observation du parallélisme antithétique des deux expressions *nā́bhā* et *ṛṣvā́ḥ*, et suggère la possibilité d'éclaircir, par ce système d'interprétation, le sens intime d'un grand nombre des passages védiques dont jusqu'à présent le mot à mot seul semble intelligible.

M. Lévi communique l'analyse d'un nouvel itinéraire de pèlerin bouddhique chinois qu'il a trouvé dans l'édition japonaise du *Tripiṭaka*. Une notice qui sert d'introduction à la traduction du *Daśabhûmi sûtra* raconte sommairement le voyage d'un certain Ou-k'ong qui visita l'Asie centrale et l'Inde de 750 à 790.

M. l'abbé Chabot communique une note lexicographique sur la racine syriaque ܛܦܫ, regardée jusqu'à présent comme inusitée, mais qui se rencontre un bon nombre de fois dans la quatrième partie de la *Chronique de Denys de Tell-Maḥré*, avec le sens de *cacher*, à la forme Peal, et *se cacher, se tenir caché, latere*, à la forme Ethpeal. M. Chabot ne croit pas que ce sens puisse être attribué à une racine syriaque qui serait la même que l'hébreu, טָפַשׁ, *être gras* (chald. טְפַשׁ, arabe : طَفِسَ); mais il pense que ce serait un emprunt fait directement à l'arabe et tout simplement la transcription de طَفَشَ qui a entre autres sens celui de *fuir dans un pays inconnu*, signification assez voisine de celle de *cacher*.

M. Drouin présente quelques observations sur une monnaie indo-scythe (voir page suivante).

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DU 10 MAI.

LE NOM DE *MAZDA* SUR UNE MONNAIE INDO-SCYTHE.

Notre regretté confrère M. J. Darmesteter, dans son Mémoire sur *Les rapports de l'Inde avec l'Irân*[1], constatait que parmi les dieux de la Perse que Kanishka avait représentés sur ses monnaies en même temps que des divinités grecques et hindoues, le nom de Ormazd n'avait pas encore été rencontré. « Les seuls dieux, disait-il, qui soient bien reconnus jusqu'ici (dans le monnayage indo-scythe) sont les dieux *élémentaires* du zoroastrisme, les dieux visibles auxquels on peut adresser le *nyâyish* (la prière en l'honneur des divers éléments), c'est-à-dire le Soleil, la Lune, le Feu sous ses diverses formes, ou les divinités guerrières qui parlent à l'imagination d'un Scythe : Verethragna, Vanaiñti, Khshatra-Vairya. Le zoroastrisme abstrait, tel que nous le connaissons par l'*Avesta*, existait déjà certainement, mais les Çakas faisaient leur choix, s'intéressant peu au vague et moral Ormazd. »

Cette dernière réflexion de notre savant confrère doit être quelque peu modifiée aujourd'hui, car le nom d'Ormazd vient d'être trouvé sur une monnaie indo-scythe. Et, en effet, du moment que les noms de Bouddha et de Çakyamouni figuraient déjà dans le monnayage du roi Kanishka (sous les formes BOVΔO, CAKAMANO) il était vraisemblable que l'on ne tarderait pas à y voir mentionné le nom du dieu suprême de l'*Avesta*. Dans un récent travail sur les monnaies des Koushans ou grands Yue-Tchi, sir A. Cunningham a publié une monnaie d'or du roi indo-scythe Kanishka[2], dont le revers re-

[1] Voir *Journ. asiat.*, août 1887, p. 67.

[2] Déjà en 1888, Cunningham avait signalé l'existence de cette médaille unique dépendant de sa collection, mais sans donner l'interprétation de la légende (voir *Bab. and Or. Record*, t. II, p. 44). Dans mon mémoire sur *La Chronologie et la Numismatique des rois indo-scythes* (*Rev. Numism.*, 1888, p. 221) j'avais rapproché ce mot de *Mazdaïsn*. Depuis, Cunningham a donné

présente le souverain monté sur un cheval à deux têtes marchant à droite. La légende est en caractères grecs de l'époque : ΗΟΖΔΟΟΑΠΟ. Le savant anglais a proposé de lire *mazdaonho* « les deux Mazda » c'est-à-dire les deux esprits du mal et du bien (Ahuramazda et Ahriman) représentés sur la médaille par le cheval à deux têtes; M. W. West a suggéré *Mazdovano* « Mazda-uniting » les deux puissances réunies dans Mazda. Je pense qu'il y faut lire tout simplement *Mazdovan* ou *Mazdavân* « le Mazdéen » (l'*o* final n'a souvent aucune valeur dans la paléographie indo-scythe); ce serait donc une épithète et non une divinité; mais, dans ce cas, il faudrait renoncer à expliquer d'une manière certaine le cheval à deux têtes.

La lecture *Mazdavân*, qui est un composé avec le suffixe possessif perse *vân* « qui possède Mazda [1] », se justifie par la double valeur, connue par d'autres exemples, de *o* = *o* et *v*. Ainsi nous avons sur les monnaies des Indo-Scythes ΟΑΔΟ = *Vado*, ΡΗΟΡΟ = *Revar*, ΟΑΧΡΟ = *Vakhsho*, ΟΟΗΡΚΙ = *Hvishki* (Houvishka), etc. Je préfère l'interprétation *Mazdavân*, mot analogue à *Athravân* « qui possède Athar » (le feu), le nom du prêtre dans l'*Avesta*, à la lecture Mazdoo-ano « fils de Mazda » qui est impossible dans les idées religieuses de la Perse. Si la lecture *Mazdavân* est admise, nous aurons un mot nouveau, équivalent de l'adjectif bien connu *mazdaiasn*, mais qui ne s'est pas encore rencontré dans les textes avestiques. Seulement il faut remarquer que *mazdaiasn* ne se trouve que deux siècles plus tard, à l'époque sassanide, d'où on peut conclure que *mazdavân* a été le mot le plus ancien pour désigner l'adorateur de Mazda.

E. Drouin.

la photogravure du statère de Kanishka dans le *Numism. Chronicle*, vol. XII (1892), pl. VII, fig. 5.

[1] Un suffixe en *Vâna* (*Vânah*) est impossible pour cette époque reculée où la forme était encore *Vânak* ainsi que le montre le pehlvi.

———

OUVRAGES OFFERTS À SOCIÉTÉ.

(Séance du 10 mai 1895.)

Par l'India Office : *Catalogue of the Sanscrit manuscripts in the India Office*, part. IV, 1895 ; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique : *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. XIII. Georges Bénédite, *Le temple de Philae*, 2e fascicule. Paris, 1895 ; in-4°.

— T. XVII, 1er fascicule. Makrizi, *Description topographique et historique de l'Égypte*, 1re partie. Paris, 1895 ; in-4°.

Par la Société : *Societé de géographie, Comptes rendus*, n° 6. Paris, 1895 ; in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1895. London ; in-8°.

— *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, février 1895 ; in-4°.

— *Atti della R. Academia dei Lincei*, V, III, parte 2da, Gennaio, 1895. Roma, in-4°.

— *Transactions and Proceedings of the Japan Society*. Vol. II, part. II. London, 1895 ; in-8°.

— *Bulletin de l'Institut égyptien*, IIIe série, n° 5, fascicules 1-3. Le Caire, 1895 ; in-8°.

Par les éditeurs : *The sanscrit critical Journal*. Woking, March, 1895 ; in-8°.

— *Le Muséon*, avril 1895. Louvain ; in-8°.

— *Revue critique*, nos 14-18. Paris, 1895 ; in-8°.

— *Bulletino*, n° 223. Firenze, 1895 ; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Avril 1895. Paris, in-8°.

— *El Instructor*, 2 numéros. Aguascalientes ; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue de l'histoire des religions*, novembre-décembre 1894 et janvier-février 1895; in-8°.

— *Revue indo-chinoise illustrée*, octobre 1894; in-4°.

Par les auteurs : Bhandarkar, *Early history of the Dekkan*, second edition. Bombay, 1895; in-8°.

— P. J. Ballig, *Sancti Gregorii Theologi liber carminum iambicorum*, versio syriaca. Beryli, 1895; in-4°.

— Huth, *Hor c'os byun* (sur l'histoire du bouddhisme dans la Mongolie). Berlin; in-8°.

— Ibid., *Zur vergleichenden Litteraturkunde des Orients*. Berlin, 1889; in-8°.

— Ibid., *Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo*. Berlin, 1891; in-8°.

— H. Cordier, *Les études chinoises* (1891-1894). Leide, 1895; in-8°.

— W. Groff, *Quelques notes étymologiques*. Le Caire, 1894; in-8°.

— M. Courant, *Bibliographie coréenne*, t. Ier. Paris, 1895; in-4°.

— J. T. Platts, *A Grammar of the Persian language*, part I. London, 1894; in-8°.

— Albert Grünwedel, *Museum für Völkerkunde, Buddhistische Kunst in Indien*. Berlin, 1893; in-8°.

— K. F. Geldner, *Avesta III. Vendidad*. Stuttgart, 1895; in-4°.

— Houdas, *Histoire du sultan Djelal ed-dîn Mankobirti, prince de Kharezm*, par Mohammed en-Nesâwi, traduit de l'arabe. Paris, 1895; in-8°.

— Bhandarkar (R. G.), *Report on sanscrit manuscripts in Bombay*, 2e série, 1884-1887. Bombay, 1894; in-8°.

— Bergaigne et V. Henri, *Quarante hymnes du Ṛig-Veda, traduits et commentés*. Paris, 1895; in-8°.

NOTE SUR DES MINIATURES BUDDHIQUES DU XI[e] SIÈCLE DANS UN MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE CAMBRIDGE.

Comme je me trouvais l'an dernier à Cambridge avec M. S. d'Oldenburg, un manuscrit buddhique de la Bibliothèque de l'Université, l'*Add.* 1643, contenant l'*Aṣṭasahasrikâ Prajñâparamitâ* attira particulièrement notre attention. M. C. Bendall le signale dans son excellent catalogue (p. 151) comme orné de nombreuses miniatures : il n'en renferme, en effet, pas moins de 85, réparties sur 223 feuillets. Mais ce qui fait l'intérêt spécial du manuscrit, c'est que les 76 premières sont accompagnées d'une inscription explicative, contemporaine de l'enluminure, si même elle n'en précédait pas l'exécution. Diverses circonstances sur lesquelles il serait trop long d'insister ici, telles que la présence d'un double du feuillet 120 remplaçant le feuillet 109 disparu, l'insertion d'un deuxième colophon 124 ans après le premier, et plusieurs détails matériels permettent d'affirmer que manuscrit, inscriptions et miniatures ont été copiés dans le couvent népâlais de Hlam, selon toute vraisemblance au commencement, dans tous les cas avant la fin du XI[e] siècle.

C'est de ces miniatures, dont j'ai pu dresser à loisir le catalogue, que je voudrais entretenir un instant la Société.

Les 76 miniatures inscrites représentent toutes soit un personnage divin, soit un monument sacré du Buddhisme. L'inscription est toujours parfaitement lisible, sauf en un seul cas où elle a été effacée par le frottement. S'agit-il d'une image de divinité, on nous donne son nom et, à moins qu'elle ne soit représentée dans un séjour mythique, le nom du pays et de la ville où elle était adorée sous cette forme; s'agit-il d'un monument, nous trouvons relatés son nom, quelquefois celui de son fondateur, et toujours sa situation géographique. — C'est ainsi que nous avons du Buddha six images diversement localisées, entre autres une reproduction très fidèle de la célèbre statue du Vajrâsana dans le temple de Mahâbodhi. De Buddha autre que Çâkya-muni nous ne trou-

vons que Dipaṅkara; mais il est représenté deux fois, l'une sous sa forme de Java, l'autre sous celle de Ceylan. La transition des Buddhas aux Bodhisattvas nous est fournie par un « Avalokiteçvara sous forme de Buddha » d'origine chinoise [1]. D'Avalokiteçvara (ou Lokanâtha, comme l'appellent les inscriptions), sous sa forme ordinaire de Bodhisattva, nous ne possédons pas moins de 31 images : citons entre autres celle de la colline Svayaṃbhû dans le Népâl (la seule rouge), celle de la montagne Kapoṭa, dans le Magadha, si connue par les récits d'Hiouen Tsang (trad. St. Julien, III, p. 63; cf. I, p. 172), celle du Potalaka, ou encore la reproduction de la statue de Nalendra, dans le Bengale, que l'inscription et Târânâtha s'accordent à attribuer à Candragomin. Il convient de remarquer que 8 seulement sur ces 31 miniatures donnent à Avalokiteçvara une forme extra-humaine à quatre, six, douze, ou même (celle-ci de Çivapura dans le Konkan) à mille bras, mais jamais à plusieurs têtes. Nous trouvons encore d'autres Bodhisattvas, tous de forme strictement humaine : un Maitreya dans le ciel Tuṣita, un Vajrasattva sur le mont Sumeru, un Vajrapâṇi d'Uttiyâna (lisez Udyâna?), un Mañjughoṣa et un Samantabhadra, tous deux de la Chine, enfin un Jaṃbala (Kuvera) de Ceylan. Parmi les divinités féminines, Târâ tient naturellement le premier rang : on en compte 12 images, dont 11 de la Târâ verte (notons par exemple celle de Vaiçalî) et 1 de la Bhṛkuṭî Târâ du Potalaka. Il faut en rapprocher une image de Kurukullâ. Relevons encore une Vasudharâ de Kâñcinagara (Conjeveram) dans le Dekkhan, deux Cundâ et deux Mârîcî dont une, avec ses trois faces et ses douze bras armés, fait déjà présager les horreurs de certaines images de piété tibétaines. La plupart de ces divinités sont représentées sous un temple: sur 13 autres miniatures nous trouvons plus particulièrement figurés tous les édifices religieux du Buddhisme, de-

[1] On trouvera le fac-similé de cette miniature et du feuillet qui la porte dans la série orientale de la *Palæographical Society*, pl. XXXII. Mais nous croyons qu'il faut lire *Mahâcîne* (et non *Mahâvîra*) *Buddharûpaka-Lokanâthaḥ*.

puis les *stûpas* et les *caityas* (entre autres celui de Peshawer) jusqu'aux temples souterrains (par exemple celui de Kṛṣṇagiri = Kaṅhagiri ou Kanheri, dans le Konkan). Notons surtout deux représentations de *vihâras* (celles-ci fort rares), et deux piliers ou *stambhas* dont l'un est justement localisé à Râḍhya, là même où l'on a retrouvé un pilier d'Açoka.

Quant aux 9 miniatures non accompagnées d'inscriptions, elles se pressent sur les deux derniers feuillets du manuscrit : l'une n'est qu'un motif d'ornementation, les huit autres représentent en général des épisodes de la vie du Buddha. Plusieurs de ces scènes, notamment la Nativité, la Tentation et le Nirvâṇa fournissent des comparaisons curieuses avec les monuments du Gandhâra et d'Ajaṇṭâ.

Il ne reste qu'un mot à ajouter sur l'intérêt que peuvent présenter ces miniatures. Leur utilité pour l'histoire de l'art hindou ne fait pas question. D'autre part, au point de vue de l'iconographie buddhique, on sait que nous sommes réduits jusqu'ici, pour l'identification des nombreuses statues du Magadha et du Pendjâb à des analogies tibétaines ou chinoises : voici, au contraire, des documents purement indiens et d'une date relativement ancienne. Enfin, pour ce qui est de la géographie de l'Inde buddhique, nous trouvons dans les inscriptions toute une moisson de noms nouveaux ; d'autres, déjà connus par leur transcription chinoise se rencontrent pour la première fois sous leur forme sanscrite, comme par exemple le pays d'Harikella et le Mṛgasthâpana de Varendra mentionnés seulement par I-tsing (*Les religieux éminents*, etc., trad. Ed. Chavannes, p. 106 et 145 et p. 82). Toutes ces raisons m'ont fait croire qu'il valait la peine de réunir ces divers renseignements et, bien que privé, à mon grand regret, par les circonstances de la précieuse collaboration de M. S. d'Oldenburg, je leur ai consacré une étude qui doit paraître, son tour venu, accompagnée de reproductions, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* (*Sciences religieuses*).

A. Foucher.

BIBLIOGRAPHIE.

Adhémard Leclère : *Recherches sur la législation cambodgienne (dr public)*. Paris, A. Challemel, 1890, 1 vol. in-8°, xiv-291 p. - *Recherches sur le droit public des Cambodgiens.* Ibid., 189 1 vol. in-8°, lv-328 p. — *Recherches sur la législation crimin et la procédure des Cambodgiens.* Ibid., 1894, 1 vol. in-8°, x 555 p. — *Cambodge. Contes et légendes recueillis et publiés français.* Avec introduction par Léon Feer. Paris, E. Bouillo 1895, 1 vol. in-8°, xxii-308 p.

Des quatre ouvrages dont les titres précèdent, les troi premiers embrassent l'ensemble du droit cambodgien. Il forment aussi, autant que je sache, l'exposition la plus com plète et la plus pratique que nous ayons du droit d'un peupl de l'Extrême-Orient. Nous n'avons, par exemple, rien d'auss satisfaisant pour l'Inde propre. Il est vrai que la tâche étai ici beaucoup plus simple et plus facile. Au lieu de l'Inde avec son étendue immense, ses populations infiniment di verses et ayant presque toutes derrière elles un long pass traditionnel, avec ses religions codifiées ou non, mais tou jours prêtes à entrer en conflit, ses castes à la fois si mo biles et si ancrées dans leurs prétentions, avec son vieu droit surtout, qui ouvre à l'archéologie un si magnifiqu champ d'étude, mais qui a si peu le caractère d'une législa tion positive et pratique et qui est si radicalement rebelle à l'esprit juridique et administratif de l'Occident, nous avon affaire, au Cambodge, avec une société et des lois d'une sim plicité extrême. L'État est une monarchie absolue tempéré par des coutumes. La religion, officiellement du moins, es une, le bouddhisme. La population qui, actuellement, n'at teint pas 2 millions, est sans doute de race très mêlée; mais de fait, les divisions s'y réduisent à celles de nationaux d'étrangers et de tribus sauvages, et elles ne compliquent

que très peu l'action des lois. Il n'y a pas de castes, à peine des classes, et l'esclavage même n'est plus guère, dans la pratique, qu'une peine temporaire. Il n'y a pas davantage d'antiques traditions en conflit avec le présent. Ce peuple a oublié ses origines. Des vieux codes hindous mentionnés dans ses anciennes inscriptions, il n'a rien retenu. Il ne les a pas refondus en des rédactions nouvelles, comme ses voisins de Siam et de Birmanie; il les a remplacés de toute pièce par une série de lois royales d'ordre purement politique, une véritable législation telle que nous l'entendons, sur laquelle le juriste peut travailler en sécurité, sans être arrêté à chaque pas par des problèmes qui relèvent de la critique historique la plus délicate bien plus que de sa propre discipline. Pour produire une œuvre utile et solide, M. Adhémard Leclère n'a eu qu'à s'entourer de ces textes, à les classer selon nos méthodes, à les compléter par quelques données de l'usage et de la coutume ou par celles, bien peu nombreuses, qui sont consignées dans de maigres annales, à les suivre dans la pratique de la procédure et de la jurisprudence, et à noter celles de leurs dispositions qui sont devenues caduques. Il s'est parfaitement acquitté de tout cela, et l'on conviendra que la tâche ainsi comprise ne laissait pas d'être laborieuse. Mais combien elle eût été plus ardue, s'il s'était agi d'un peuple de droit hindou ou de droit musulman! J'ajoute aussitôt que ce qui a facilité la tâche à l'auteur, facilite aussi celle de notre protectorat. Sur le terrain législatif et administratif, nous ne rencontrons là-bas que les difficultés que nous nous créons nous-mêmes. La plupart des lois dont nous ne saurions endosser la sanction sont dès maintenant tombées en désuétude, et le peu qui en reste peut être amendé aisément. L'idée de l'État légiférant, si difficile à acclimater parmi beaucoup d'Asiatiques, est parfaitement acceptée au Cambodge, et l'action législative y est de fait entre nos mains. Il ne s'agit que de l'exercer à bon escient, avec de la suite dans les desseins, et de ne pas défaire sans cesse le lendemain l'œuvre de la veille. Serait-ce réellement

nous demander l'impossible? M. Adhémard Leclère a mis nettement le doigt sur quelques-unes de nos méprises et, avec une discrétion qui se comprend, il en laisse deviner plusieurs autres. Ce ne sera pas le moindre mérite de ses publications si, en familiarisant nos administrateurs avec le mécanisme des lois cambodgiennes, elles ont pour résultat de rendre ces méprises plus rares à l'avenir.

Je ne puis évidemment donner ici qu'une analyse tout à fait sommaire, pas même une table des matières, de ces trois volumes, dont les titres indiquent d'ailleurs suffisamment le contenu. Dans le premier, consacré au droit privé, l'auteur traite successivement : 1° des personnes; la famille royale et ceux qui s'y rattachent à divers degrés, les Bakous, dans lesquels il reconnait très justement les descendants des anciennes familles brâhmaniques ou à prétentions brâhmaniques, les libres, les mandarins ou fonctionnaires, les bonzes, les étrangers et les sauvages, les esclaves étant réservés pour un chapitre spécial; 2° de la famille; les degrés et les diverses sortes de la parenté, le père, l'épouse ou plutôt les diverses sortes d'épouses sous le régime de la polygamie, le mariage et les fiançailles, les unions irrégulières, le divorce, la bâtardise et la légitimation, l'adoption; 3° des esclaves; ceux du roi, ceux des particuliers et ceux des pagodes. L'esclavage est, en somme, assez doux au Cambodge. L'esclave à perpétuité, lui et sa race, ne se recrute plus et, sans intervenir autrement que pour le détail, nous pouvons laisser l'institution s'éteindre d'elle-même; 4° des biens et des contrats; les diverses sortes de domaines, national, royal, religieux, l'appropriation des terres inoccupées, les concessions, les ventes et les baux, l'hypothèque. Sur tous ces points et sur d'autres que je passe, M. Adhémard Leclère a donné une exposition substantielle et lumineuse des lois cambodgiennes, de celles du moins qui lui étaient accessibles alors dans les traductions de M[gr] Cordier. Plus tard, sa collection de documents s'étant accrue dans l'intervalle, il a pu être plus complet sur divers points dans les volumes suivants.

C'est celui-ci pourtant qui soulève le moins d'objections, parce que l'auteur s'y maintient strictement sur le terrain légal, où il est fort, et ne s'aventure pas encore, comme il le fera plus tard, sur d'autres, où il l'est moins. Je ne lui signalerai qu'une lacune : s'il s'était enquis des anciennes inscriptions du Cambodge publiées dès 1885, il y aurait trouvé entre autres particularités une curieuse transmission de la famille et de ses biens dans la ligne féminine [1]. Dans la législation actuelle il n'y a que quelques traces à peine perceptibles de cet ancien matriarchat; mais il en est resté de plus marquantes parmi les tribus dites sauvages et les populations du Laos.

Dans le volume suivant, qui a pour objet le droit public, l'auteur traite successivement : 1° du gouvernement; les détenteurs de l'autorité centrale, depuis le roi jusqu'aux esclaves d'État, en passant par les membres titrés de la famille royale, les grands dignitaires, les ministres, les officiers de moindre rang; 2° des moyens de gouvernement; la loi et les fonctionnaires chargés de l'appliquer ou d'en surveiller l'application, la clientèle et le patronage, aussi caractéristiques du droit cambodgien qu'elles l'étaient de l'ancien droit romain, le serment des fonctionnaires, l'armée et le clergé; 3° du revenu; le produit des amendes, le tribut, les divers impôts sur les récoltes et les cultures, la taxe personnelle, jadis perçue sur les étrangers seulement, mais étendue depuis 1870 aux nationaux, les corvées, les douanes, les diverses fermes (pêcheries, jeux, opium, etc.).

Le troisième volume est consacré à la législation crimi-

[1] Cette ignorance de l'épigraphie est encore plus sensible dans les deux volumes suivants, qui sont de 1894 et où l'auteur s'applique à faire, par fois plus qu'il ne devrait, de l'archéologie juridique. Il ne cite (*Législation criminelle*, p. 184) qu'un seul document de cette espèce, une inscription khmère de 643, d'après M. Moura. Dans l'état actuel de l'interprétation des textes en vieux khmer, il eût peut-être fait sagement d'attendre une traduction plus autorisée. Il est plus excusable de n'avoir pas connu les inscriptions publiées en 1893, qui lui auraient fourni d'utiles renseignements sur le régime des biens religieux.

nelle et à la procédure. Il est divisé en deux parties : 1° la procédure criminelle et civile, où l'auteur traite de l'instruction (la plainte, les mandats de comparution et d'arrêt, la caution, les témoins), de l'organisation et de la compétence des tribunaux, de la procédure, de l'exécution des jugements, des épreuves judiciaires (serment et ordalies), de la question, de l'appel; 2° le code pénal; les peines, très barbares dans les textes, mais fort adoucies dans l'usage, les catégories de malfaiteurs, la loi cambodgienne ne distinguant pas seulement l'acte criminel, mais aussi la personne qui le commet, les crimes et délits contre la chose publique, contre les personnes, contre les propriétés, enfin certains cas particuliers aux codes cambodgiens (relatifs aux esclaves et à leurs biens, à l'usurpation des terres déclarées frauduleusement comme délaissées ou induement tenues pour telles, aux délits de voisinage, etc.). Un appendice est consacré à la loi toute moderne sur les prêts.

J'ai déjà dit que l'exposition, dans ces deux derniers volumes, était plus complète que dans le premier. Aux lois traduites par l'évêque de Phnom-Penh, M[gr] Cordier, l'auteur a ajouté tout ce qu'il a pu trouver de textes anciens et modernes. Il en donne l'énumération détaillée dans l'introduction du troisième volume, et il les a utilisés tous d'une façon parfaite. Très souvent aussi, il donne l'avis de juges indigènes instruits et dignes de confiance. Il est lui-même très au courant des précédents de la jurisprudence, et il en tient le plus grand compte. Il note soigneusement les lois et les prescriptions qui ont été abrogées, soit antérieurement déjà, soit sur l'initiative du protectorat, ou qui, d'elles-mêmes, sont tombées en désuétude. Enfin il signale celles qui pourraient être des survivances des codes hindous. De vraiment caractéristiques, il n'y en a que fort peu; certaines formes de l'ordalie, par exemple, et quelques détails du sacre royal. Les autres analogies peuvent être tout aussi bien et sont même très probablement de simples rencontres. En somme, après tant de siècles de culture commune et à côté de tant de ves-

tiges demeurés vivants dans la langue, il n'y a, dans ce droit, presque plus rien de spécialement hindou.

Mais M. Adhémard Leclère ne nous a pas seulement donné une très bonne exposition du droit cambodgien. Il a essayé aussi, dans ces deux derniers volumes, de remonter parfois aux antécédents de ce droit et d'esquisser les origines et la préhistoire du peuple dont il étudiait les lois. J'ai déjà dit aussi que, dans cette tentative, il me paraissait avoir été moins heureux. Ses vues à cet égard sont disséminées en beaucoup d'endroits des deux volumes, mais il en a réuni les principales dans l'introduction à son *Droit public*, où il trace la carte de «l'Indo-Chine il y a 2,000 ans» et suit dans leurs migrations les races diverses qui en ont formé la population. Je ne le suivrai pas à mon tour dans ses hypothèses, qu'il appuie d'observations justes et intéressantes et présente d'ailleurs avec beaucoup de modestie, mais pour lesquelles, visiblement, il était peu préparé, puisqu'il admet par exemple, comme un fait «certain», que Sumatra était brâhmanique près de mille ans avant notre ère (p. XXXVI[1]). Je me contenterai de faire quelques observations sur un ou deux points qui me tiennent plus à cœur et où l'on risque moins de se perdre dans le brouillard.

Selon M. Adhémard Leclère, le peuple khmer actuel ne descendrait pas des anciens Cambodgiens; il serait venu en conquérant de la côte nord-ouest, du Pégou ou de la Birmanie, au XIIIe ou au XIVe siècle. Ses principales raisons sont qu'on ne saurait attribuer à la race actuelle la construction de monuments comme ceux d'Angkor; que les constructeurs du vieil empire étaient brâhmaniques, tandis que le peuple khmer est bouddhiste; qu'on n'est pas encore parvenu à rattacher les annales khmères à la dynastie des Varmans des inscriptions; que le nom même de Khmer n'est pas d'usage

[1] Sa philologie laisse aussi beaucoup à désirer. Un simple regard jeté dans le premier lexique venu lui aurait appris, par exemple, que le sanscrit *vamça*, prototype de l'indo-chinois *vongsa* (le mot n'est pas seulement cambodgien), n'a jamais signifié «soleil» (même volume, p. 2).

ancien et n'apparaît qu'avec le bouddhisme importé par ces nouveaux venus. Tout cela peut paraître spécieux, mais ne tient pas debout. S'il ne s'agissait que de l'avènement d'une dynastie étrangère, ce serait une hypothèse gratuite, mais, après tout, possible : il y en a eu tant, de ces changements de dynasties, dont nous ne saurons jamais rien de précis! Mais comment admettre à cette époque un déplacement ethnique de cette proportion? En tout cas il ne se serait pas, comme en Siam, étendu à la langue; car le cambodgien actuel est bien le descendant du cambodgien des anciennes inscriptions. Les Khmers actuels auraient été incapables de construire les édifices du vieil empire; comme architectes, je le veux bien; mais ils auraient pu y travailler comme maçons. Les architectes venaient de l'Inde et des îles et, quand ils ont cessé d'en venir, l'art s'est éteint. Pourquoi ont-ils cessé de venir? Nous n'en savons rien quant à présent; mais, s'il fallait absolument en donner des raisons, on ne serait pas en peine d'en imaginer. La conquête musulmane dans l'Inde, les progrès du bouddhisme singhalais dans l'Indo-Chine, l'occupation de la côte occidentale par les Thais et par les Birmans pourrait bien y avoir été pour quelque chose. A Java aussi, les constructeurs de Boro-Boudour n'ont pas eu de successeurs et, pourtant, la race n'y a certainement pas été renouvelée. Tout aussi certainement le bouddhisme n'a pas été importé au Cambodge au XIVe siècle, ni même au XIIIe[1]. Il y était florissant, les inscriptions nous l'apprennent, à l'époque même où se construisaient quelques-uns des plus beaux monuments de la plaine d'Angkor. Le fait qu'on n'a pas encore pu rattacher les annales khmères aux dynasties des Varmans des inscriptions est fâcheux, mais il n'est pas inexplicable. Les annales nous ont certainement conservé quelques souvenirs défigurés du vieil empire; mais ces souvenirs s'y rapportent à des noms de rois khmers, et les inscriptions ne donnent que des généalogies royales,

[1] L'auteur paraît confondre l'introduction du bouddhisme avec celle du bouddhisme singhalais.

des dates de règnes et de fondations pieuses, des noms de rois sanscrits et presque pas d'histoire proprement dite. Il se peut que, de part et d'autre, il s'agisse parfois des mêmes personnages, sans que nous puissions les reconnaître. Enfin le nom de Khmer n'est pas si jeune que le pense l'auteur. On peut hésiter à le reconnaître dans le *Kimara* de Ptolémée; mais, bien avant le XIII[e] siècle, les Arabes connaissent *Qimār* et, à Java, on trouve la mention de *Kmir* dès le milieu du IX[e], quand l'empire cambodgien s'étendait des montagnes de l'Annam jusqu'à la côte occidentale et qu'il n'y avait pas de place dans ces parages pour une souveraineté autre que celle des Kambujas. Comme beaucoup d'autres peuples, les Cambodgiens auront été appelés par leurs voisins d'un autre nom que celui qu'ils se donnaient eux-mêmes.

Les Cambodgiens auraient donc disparu, ou peu s'en faut. Par contre les descendants de leurs princes se seraient maintenus comme caste privilégiée : ce seraient les Bakous. Dans son premier volume, M. Adhémard Leclère avait sagement reconnu en eux des descendants des anciennes familles brâhmaniques : revenant sur cette opinion, sans toutefois l'abandonner entièrement, il veut maintenant faire des Bakous les descendants des Varmans. Mais les noms et titres, les traditions, les fonctions, les privilèges des Bakous, jusqu'à celui de fournir de leur sein le prince, en cas d'extinction de la dynastie, montrent que la première opinion seule est juste. Ils occupent exactement au Cambodge la même situation que leurs frères aussi dégénérés qu'eux occupent en Siam et en Birmanie. Comme eux, ils passent pour avoir encore des livres dont ils font mystère, une rédaction d'une sorte de code de Manu, dit-on. Comme eux aussi, ils sont les seuls prêtres du pays, les seuls qui puissent accomplir des rites et conférer des sacrements. Les bonzes sont des moines qui font leur salut, qui prient, prêchent, instruisent, bénissent, mais ne sont, comme bonzes, les détenteurs d'aucun pouvoir mystique.

Les hypothèses juridiques de l'auteur sont en général

plus satisfaisantes que ses hypothèses historiques. Elles ne sont pas toujours exemptes pourtant d'une certaine témérité. C'est ainsi qu'il croit encore saisir dans les institutions actuelles les traces d'un état antérieur, de centralisation moindre et d'une certaine autonomie territoriale, où le Cambodge aurait été gouverné et administré par une sorte de féodalité. Le mot, en tout cas, est de trop. Les anciennes inscriptions nous apprennent qu'il y a eu à différentes époques, au Cambodge, des principautés rivales ou vassales et que certaines fonctions y devenaient parfois héréditaires, mais héréditaires à la façon cambodgienne, dans la ligne féminine, en passant de l'oncle maternel au neveu. Mais elles ne permettent pas d'affirmer plus, de supposer par exemple que Bhavavarman, au commencement du VIIe siècle ou Yaçovarman, à la fin du IXe, aient été des monarques moins absolus dans toute l'étendue de leurs États que ne l'est aujourd'hui le roi Norodom. Il a dû y avoir, ici comme partout, des oscillations dans l'action du pouvoir central, sans qu'il faille pour cela faire intervenir la féodalité.

Je ne noterai plus qu'un point, où l'auteur me paraît de même avoir été trop subtil et être remonté trop haut. Au Cambodge, quand un crime ou un délit a été commis par des inconnus, le maître du champ où a été trouvé le *corpus delicti*, cadavre d'homme ou de bête, objet volé, etc., est tenu responsable, s'il ne peut pas établir son innocence. M. Adhémard Leclère voit dans cette disposition un vestige de l'époque lointaine où la terre était la propriété de la tribu et où les membres de la tribu étaient solidaires. Ne serait-il pas plus simple d'y voir un expédient de police un peu sommaire, fondé sur cette idée assez juste dans un pays peu peuplé, que le maître d'une terre doit connaître ses voisins et savoir ce qui se passe chez lui? Chez nous-mêmes, dans les règlements de la douane, il y a (ou il y avait) un article tout semblable : le propriétaire d'un enclos est responsable de la contrebande qu'on peut y trouver. Serait-ce aussi un reste du communisme tribal?

Ces réserves et quelques autres que je pourrais faire encore n'enlèvent rien, dans ma pensée, du mérite et de l'utilité de cette belle série de recherches. Le but immédiat de la publication, faire connaître dans toute son étendue le droit actuel du Cambodge, a été atteint pleinement, et c'est très sincèrement que, pour ma part, je remercie l'auteur d'avoir ajouté cette œuvre à la liste déjà longue d'excellents travaux qui nous sont venus de là-bas.

Avec le quatrième et dernier volume, nous passons du domaine du droit à celui de la littérature et du folklore. Les contes et légendes qu'y a réunis M. Adhémard Leclère n'ont pas été pris immédiatement dans la tradition orale. Sauf les deux derniers, qui ont été spécialement écrits pour l'auteur, ils ont été traduits sur des manuscrits ou, plutôt, des fragments dépareillés de manuscrits qui se conservent dans les couvents et dont les bonzes se servent comme livres d'école. Ce sont donc des compositions littéraires, mais littéraires à des degrés différents et aussi diverses de nature et de provenance que de qualité. Tandis que I, 2 (omis dans la table des matières) est une traduction à peine libre d'une des plus belles légendes du commentaire du *Dhammapada*, I, 1 a dû beaucoup cheminer de bouche en bouche avant d'aboutir à cette version informe du *Vessantarajâtaka* et de la naissance du Buddha[1]. II, l'histoire du paysan fait général et mourant par un raffinement de point d'honneur au sein de son triomphe, paraît être un récit purement cambodgien, une de ces satires auxquelles se complaît la malice populaire, reposant peut-être ici sur un fait

[1] La tradition n'a pourtant pas été entièrement orale; le récit est trop systématique pour cela. On y remarquera aussi la répétition constante de certains détails minutieux, dates, noms d'hommes et de lieux, qui rappelle plutôt les récits des jainas que ceux des bouddhistes. La marque spécialement cambodgienne est ici le brusque passage d'un récit très maigre et très sec à des effusions lyriques largement développées. Je suppose qu'il y a là une influence d'origine dramatique. M. Adhémard Leclère nous apprend en effet que quelques-unes de ces légendes fournissent le sujet de représentations théâtrales.

historique, mais montrant bien jusqu'à quel point ce peuple est dégagé de tout esprit de caste. III, 1, les amours du perroquet et de la merle paraissent être également, sur une donnée générale hindoue, une fantaisie toute cambodgienne. Elle est en tout cas charmante : je me demande seulement si la traduction n'y a pas ajouté un bout de toilette. Plusieurs de ces récits ont certainement été importés de l'Inde : pour d'autres, l'importation n'est que possible ou probable. Dans tous, il y a des données qui se retrouvent dans l'Inde; mais beaucoup de ces données se trouvent aussi ailleurs et appartiennent au folklore universel. D'autre part l'empreinte cambodgienne est partout tres marquée. Il est donc parfois bien difficile de se prononcer sur la question d'origine. Cette question, M. L. Feer l'a traitée avec autant de circonspection que de savoir, dans l'intéressante introduction placée en tête du volume. Par des rapprochements très ingénieux, il a identifié quelques-uns de ces récits avec leurs prototypes dans les recueils hindous; pour d'autres, il s'est contenté de signaler de simples rapports, non sans faire de prudentes réserves, notant aussi les différences et insistant sur le petit nombre des traits spécialement bouddhiques qu'on y rencontre[1]. M. Adhémard Leclère est moins réservé, non seulement quant à l'origine hindoue, mais aussi quant à la source spéciale, qu'il suppose parfois trop vite avoir été un *jâtaka*. Quand il s'agit d'établir l'origine indienne d'un conte, il est de bonne méthode de l'identifier avec un jâtaka, le recueil

[1] Le roman cambodgien analysé par Bastian et que M. Léon Feer rapproche avec raison de III, 5 est publié par M. Lefèvre-Pontalis dans le recueil de la mission Pavie (texte cambodgien complet, traduction encore inachevée). Certaines données de ce roman reparaissent aussi dans V, 2. Le début du deuxième récit publié par M. Lefèvre-Pontalis se retrouve au début de III, 3; mais la suite des deux récits est absolument différente. Le ballon qui sert de résidence a l'une des héroïnes de ce conte, III, 3, semble bien être une variante toute moderne du *vimāna* ou palais aérien des divinités de l'Inde. Mais M. Adhémard Leclère nous apprend que, d'après le dire des indigènes, la montgolfière serait connue au Cambodge de temps immémorial. La question vaudrait bien la peine d'une enquête.

de ceux-ci étant une des sources les plus anciennes, sinon la plus ancienne, que nous ayons pour l'Inde. Mais il faut ne pas oublier que, si beaucoup de contes sont devenus des jâtakas, ils ne le sont pas devenus tous et que, de ceux qui le sont devenus, la plupart n'ont pas cessé après cela de vivre comme contes. Il faut donc se garder, même en présence de rapports évidents, de faire d'un conte un jâtaka, quand il n'en porte pas la marque spéciale, et il faut d'autant plus s'en garder, s'il s'agit d'un conte d'un peuple bouddhiste. Quel motif auraient eu des bouddhistes d'en retrancher la donnée du Bouddha et de le dégrader à un récit profane? C'est donc un faux titre que celui de « Jâtaka du Bouddha » donné par l'auteur à sa cinquième partie, quelle que soit l'origine dernière de ces deux récits. Et de même c'est à tort que M. Adhémard Leclère suppose un jâtaka derrière III, 2, la version cambodgienne de Cendrillon. Le conte est-il même seulement hindou? Les éléments en sont vieux et se retrouvent, depuis Apulée, dans beaucoup de contes chez beaucoup de peuples, aussi dans des contes de l'Inde. Mais la donnée caractéristique, la célèbre pantoufle, doit être venue d'ailleurs, d'un pays où la chaussure compte pour quelque chose, de la Chine par exemple, ou de l'Europe. Et de fait, dans les versions correspondantes de l'Inde, nous la voyons remplacée par un cheveu, par un anneau de cheville. Les métamorphoses si caractéristiques du récit ne sont pas non plus bien hindoues. Ce n'est pas la métempsychose, c'est la simple continuation de la personne humaine sous la forme d'un animal ou d'une plante, continuation nullement magique, presque naturelle, qui se retrouve dans beaucoup de contes malais et, comme je crois l'avoir déjà fait observer ailleurs, à propos de la version came publiée par feu Antony Landes, présente aussi une certaine analogie avec des traits du conte égyptien des Deux frères. M. Adhémard Leclère a reproduit ce conte came à la suite du sien, dont il ne serait, d'après lui, qu'une copie imparfaite. Je n'en suis pas aussi persuadé que lui. Sans nul doute la ver-

sion cambodgienne est mieux composée et écrite avec plus d'art que le récit came; mais celui-ci a seul conservé certaines données anciennes et sûrement originales, outre le trait noté par M. Adhémard Leclère, celui, par exemple, de l'intervention des bêtes secourables. Les deux récits qui, pour le reste, se suivent de très près, me paraîtraient donc plutôt provenir d'une source immédiate commune, et cette source, je le répète, n'était pas, selon toute probabilité, une source indienne.

Comme dans les volumes précédents, la philologie est dans celui-ci la partie faible, et elle le paraît d'autant plus que l'auteur lui a accordé plus de place. Le cambodgien a beaucoup de mots pâlis plus ou moins altérés; mais, comme le siamois et le birman, il en a encore plus qui sont dérivés directement du sanscrit. Jusqu'au XIIIe siècle, en effet, il n'y a pas trace de pâli au Cambodge. M. Adhémard Leclère a relevé un grand nombre de ces mots, mais les deux sortes de dérivation sont sans cesse confondues. D'autres tout aussi reconnaissables, malgré leur grande déformation, ont été passés sous silence, on ne sait pas pourquoi, par exemple les noms des planètes, qui sont tous dérivés du sanscrit. Enfin il y a quelques monstres, qu'une inspection sommaire d'un lexique aurait fait éviter, comme *adut* « nom pâli du soleil ».

Mais, cette petite querelle vidée, je suis heureux de rendre hommage au zèle et au goût avec lesquels M. Adhémard Leclère a recueilli et élaboré les éléments de cet aimable volume. Avec les pièces publiées par la mission Pavie, ils constituent jusqu'ici le plus clair de notre avoir en fait de littérature cambodgienne proprement dite, et ils font bien augurer de ce que l'auteur tient dès maintenant en réserve ou promet de nous donner au cours de futures recherches.

A. Barth.

BIBLIOGRAPHIE CORÉENNE. Tableau littéraire de la Corée, comprenant la nomenclature des ouvrages publiés dans ce pays jusqu'en 1890, ainsi que la description et l'analyse détaillée des principaux d'entre ces ouvrages, par Maurice Courant, interprète de la légation de France à Tôkyô, tome Ier, gr. in-8° de ccxv-499 p.; Paris, Leroux, 1895.

M. Courant vient de donner le tome Ier d'une œuvre considérable qui ne comprendra pas moins de trois gros volumes d'environ 700 pages chacun. Cette bibliographie coréenne n'est pas une simple liste de titres de livres, de dates d'éditions et de noms d'auteurs; elle renferme aussi des analyses étendues; c'est ainsi que dans la section des romans on trouvera des études détaillées sur la plupart des ouvrages cités; c'est ainsi encore que de gracieuses chansons populaires (p. 244 et 250) ont été recueillies par l'auteur de la bouche même des ouvriers ou des femmes qui les chantaient en Corée. Le sous-titre : *Tableau littéraire de la Corée*, est parfaitement justifié.

Une bibliographie coréenne ne s'occupe pas seulement des livres écrits en coréen, mais des livres publiés en Corée, ce qui est fort différent. En effet, la langue coréenne n'a été employée que dans un petit nombre d'œuvres littéraires appartenant pour la plupart à des genres secondaires comme la nouvelle ou la poésie légère. La langue chinoise, au contraire, est devenue de bonne heure celle des philosophes, des historiens et des critiques. En outre, il s'est formé, pour l'usage des administrations, une langue écrite semi-officielle, sorte de compromis entre le chinois et le coréen. Enfin le royaume ermite, comme on a appelé la Corée, n'est point aussi retiré du monde qu'on l'a cru; par ses relations avec les Japonais et les Mandchous, il a été amené à étudier la langue de ces peuples. Je voudrais donner, d'après la très intéressante introduction de M. Courant, quelque idée de ce que fut l'activité littéraire des Coréens dans ces divers domaines.

La haute estime que les Coréens ont eue pour la langue chinoise se manifeste d'abord par les nombreuses réimpressions qu'ils ont faites des principales œuvres littéraires du Céleste-Empire. Ces réimpressions donnent à M. Courant l'occasion de parler des œuvres elles-mêmes et il complète en maint endroit les notes sur la littérature chinoise de Wylie. La valeur des éditions coréennes est très grande, car elles sont souvent supérieures aux éditions chinoises elles-mêmes; on sait que M. Legge a traduit les voyages de Fa-hien sur un texte imprimé en Corée; l'édition que les Japonais ont prise dernièrement pour base de leur réimpression du *Tripitaka* chinois est une édition coréenne. Les Coréens ont d'ailleurs poussé l'art de la typographie à un très haut degré: dès l'an 1403 ils se sont servis de caractères mobiles en cuivre; ils sont donc les vrais inventeurs de l'imprimerie, si l'on distingue celle-ci de la xylographie.

Les lettrés coréens ne se sont pas contentés de copier des ouvrages chinois; ils les ont aussi imités et commentés. Les histoires de Corée sont rédigées en chinois sur le plan des annales de l'empire du Milieu. Comme en Chine, des travaux innombrables ont été publiés en Corée sur les textes classiques; M. Courant énumère les principaux auteurs qui se sont distingués dans cette scolastique de l'Extrême-Orient; il nous révèle l'influence prodigieuse qu'exercèrent les idées confucéennes dans la péninsule; on comprend, en lisant son livre, que les causes profondes de la suzeraineté revendiquée par la Chine sur la Corée sont moins des raisons politiques que des raisons intellectuelles et morales.

Quelque action qu'ait eue la littérature chinoise en Corée, elle n'a pas réussi à substituer entièrement sa langue à la langue coréenne. En lisant le chinois, les Coréens ajoutent aux monosyllabes de leurs voisins les marques des cas et les particules verbales de leur propre langue: ils se servent d'un vocabulaire chinois et d'une grammaire coréenne. En 692, le lettré Syel Tchong eut l'idée de noter par écrit, au moyen de caractères chinois employés phonétiquement, ces parti-

cules qu'avant lui on se bornait à suppléer mentalement dans la lecture. Cette innovation fut adoptée et développée surtout par les fonctionnaires qui éprouvaient le besoin d'une grande clarté dans les actes officiels qu'ils rédigeaient. Il se forma ainsi une langue bâtarde qui n'est ni le chinois ni le coréen; elle n'a pas de valeur littéraire, mais le philologue y trouvera un curieux exemple d'une morphologie d'origine étrangère appliquée à une langue dont le génie est de n'exprimer les rapports logiques entre les mots que par le seul secours de la syntaxe.

Enfin la langue coréenne elle-même a donné naissance à quelques œuvres littéraires qui, pour être tenues en mince estime par les lettrés, n'en sont pas moins à nos yeux d'intéressants spécimens de la pensée originale et populaire de la Corée. Cette langue s'écrit au moyen d'un alphabet qui fut inventé en 1443 et qui paraît être dérivé du sanscrit. Cet alphabet, d'une remarquable simplicité, était une découverte de première importance, mais, pour des raisons qu'il est assez difficile de démêler, il n'en résulta point toutes les conséquences qu'on en pouvait attendre; comme l'établit M. Courant, l'alphabet ne fut inventé que pour aider à la lecture de la langue chinoise; ce n'est qu'accessoirement qu'on en fit usage pour exprimer les mots de l'idiome national.

Malgré les incursions des Japonais sur leur territoire, les Coréens n'ont jamais subi d'une manière notable l'influence de leur littérature; ils ont éprouvé cependant le besoin de connaître la langue de cette turbulente nation et ils lui ont consacré de nombreux manuels. Ils ont prêté plus d'attention encore aux langues mongole et mandchoue, à cette dernière surtout avec laquelle ils étaient en contact sur toute leur frontière septentrionale; il paraît ressortir des titres d'ouvrages cités par M. Courant qu'on pourrait trouver en Corée des documents nouveaux sur la langue *jou-tchen*, l'ancêtre du mandchou actuel.

On voit quelle quantité de notions nouvelles sont mises en lumière par M. Courant; son esquisse du rôle littéraire

de la Corée est un chapitre entier ajouté à l'histoire de la civilisation en Extrême-Orient. La partie bibliographique proprement dite suppose des recherches longues et patientes en Corée, en Chine, au Japon et dans les grandes bibliothèques de France, d'Angleterre et d'Allemagne; elle a nécessité le dépouillement d'un très grand nombre de textes difficiles; elle est faite avec une conscience et une sûreté qui méritent tous les éloges. S'il nous est permis, en terminant, d'exprimer un vœu, ce serait que l'auteur de la *Bibliographie coreenne* pût revenir bientôt en France et faire un catalogue raisonné des livres chinois que possède la Bibliothèque nationale. Personne ne serait mieux qualifié que lui pour entreprendre cette œuvre et pour rendre ce service à la sinologie.

Ed. CHAVANNES.

ÉTUDES ÉTHIOPIENNES. — Publications récentes.

A part la *Vie d'Abba Samuel, du monastère de Kalamon,* par M. Pereira, de Lisbonne, que je réserve pour en faire un compte rendu spécial, la plus grande partie des autres travaux concernant l'Abyssinie nous vient de l'Italie.

Comme documents historiques, MM. Guidi et Conti Rossini ont donné dans les *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* de Rome deux revisions de la chronique éthiopienne publiée jadis par M. René Basset. Le premier de ces mémoires est intitulé : *Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia;* il contient les variantes d'un manuscrit apporté d'Abyssinie par le debtera Kefla Ghiorghis, un ami de M. Guidi, plus deux morceaux inédits se référant l'un à l'histoire de Susnyos, l'autre à la querelle survenue à propos de l'union et de l'onction, au commencement du règne de ce prince (1622), et qui se continua jusqu'à celui de Yasu II (1755-1759). Le mémoire de M. Conti Rossini porte le titre : *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset.* Il reproduit les variantes de la même chronique éthiopienne d'après un ma-

nuscrit acheté récemment par la bibliothèque nationale Victor-Emmanuel, de Rome, et renferme en outre deux fragments nouveaux relatifs aux règnes de Sarṣa Dengel, Ya'eqob, Za-Dengel, Susnyos et Yasu. Les textes inédits sont accompagnés de leur traduction en italien et illustrés de notes intéressantes. Dans l'une d'elles, M. Guidi étudie la formation des noms propres chez les Abyssins et fixe le sens de plusieurs de ces noms qui étaient encore inexpliqués ou mal compris.

Avec l'amharique ou l'amariñña, nous retrouvons encore le savant et sympathique professeur de l'Université de Rome qui, depuis plusieurs années, se consacre à l'étude de cette langue. La conjugaison du verbe présente, dans ses formes dérivées, quelques difficultés et quelques particularités que M. Guidi ramène à des règles simples et précises dans un article intitulé : *Sulle coniugazioni del verbo amarico* et imprimé dans la *Zeitschrift für assyriologie*. Dans un autre article inséré dans les *Supplementi periodici dell' Archivio glottologico italiano*, il traite du redoublement des consonnes en amharique et des différentes formes nominales.

Enfin M. Guidi vient de réunir en un volume, *Les proverbes, strophes et contes abyssins*, qu'il a déjà publiés dans diverses revues, en les augmentant de nouveaux textes. La plupart sont en amharique; ils fournissent un grand nombre de mots qui n'ont pas encore été signalés. Je lui aurais fait le reproche de n'en avoir pas donné un lexique; mais l'éminent professeur annonce qu'il prépare actuellement un vocabulaire amharique-italien dans lequel ils figureront.

M. Ruffillo Perini, capitaine au 4[e] bataillon indigène de l'armée italienne, a mis a profit son séjour à Massaouah et dans les environs pour composer un *Manuel théorique et pratique de la langue tigré*, qui a été édité par la Société de géographie italienne. Bien que ce livre s'adresse plutôt aux voyageurs ou aux officiers qu'aux linguistes, il est néanmoins utile à consulter par tous ceux qui s'occupent des langues de l'Afrique orientale. Les lecteurs qui désireront être exactement renseignés sur sa valeur, trouveront dans *L'Oriente*,

du 1er avril 1894, un compte rendu critique qu'en a fait M. Conti Rossini, en même temps que celui d'un autre manuel de la langue tigré, dû au capitaine Manfredo Camperio. Avant de quitter ce sujet, je dois mentionner quelques devinettes en tigraï, avec leur traduction et leur explication, qui ont été données dans *L'Oriente*, au mois de janvier 1894, par M. Gallina, de l'Institut oriental de Naples.

Il est très important de connaître et de pouvoir retrouver les noms de pays ou de localités qui ont été constatés chez les écrivains abyssins. C'est ce qu'a pensé M. Conti Rossini, qui a eu l'excellente idée de dresser la liste de ceux qui figurent dans les textes éthiopiens imprimés. Malheureusement ce répertoire, qui n'a été publié qu'en 1894, avait été préparé pour le congrès géographique tenu à Gênes en 1892 et l'auteur n'a pu, à son grand regret, le compléter et le corriger comme il l'aurait désiré. Il est donc forcément incomplet aujourd'hui. Cependant tel qu'il est, il peut encore rendre de grands services à ceux qui abordent la traduction des chroniques éthiopiennes ou amhariques, car il a été fait avec le plus grand soin. Il est intitulé : *Catalogo dei nomi propri di luogo dell' Etiopia contenuti nei testi giʿiz ed amharīña, Genova, Tipografia del r. istituto sordo-mutti, 1894.*

M. René Basset continue la publication de sa traduction des *Apocryphes éthiopiens*. Le tome III contient l'*Ascension d'Isaïe*, « formée de deux ouvrages plus ou moins interpolés, réunis sous un titre commun, mais différents d'inspiration et d'époque »; le tome IV, *Les légendes de saint Tërtag et de saint Sousnyos*. Sous le nom de Tërtag, il faut reconnaître Tiridate le Grand, roi d'Arménie, sous lequel ce pays fut converti au christianisme. D'après le synaxare éthiopien Sousnyos serait un martyr, fils de Sosipater, ami de Dioclétien. Comme toujours, ces écrits sont précédés de savantes introductions, avec des renseignements sur les personnages en cause et des rapprochements entre les légendes analogues.

J. Perruchon.

Manuel de la langue foule parlée dans la Sénégambie et le Soudan. — Grammaire, textes, vocabulaire, par M. T.-G. de Guiraudon. — Paris et Leipzig. Welter, 1894, in-8°.

Ce livre est surtout destiné aux voyageurs qui se rendent au Sénégal ou au Soudan. Tout en mettant à contribution les travaux déjà publiés sur la langue foule, l'auteur, qui a résidé à deux reprises et pendant un temps assez long dans le Fouta sénégalais, a complété, à l'aide de ses souvenirs personnels, les documents qu'il a consultés. Son manuel, qui ne comprend que cent quarante-sept pages, est rédigé d'une manière très concise et très claire; les règles grammaticales et phonétiques, que sa connaissance de la langue et les études auxquelles il s'est livré lui ont permis de déduire, sont exposées avec une grande précision. Cette partie, qui est très importante, est entièrement neuve et appartient en propre à M. de Guiraudon. Une longue liste de substantifs et de verbes, une collection de phrases pour la conversation familière, un vocabulaire français-foul, font de ce manuel un ouvrage pratique qui nous paraît devoir être d'une grande utilité à ceux de nos compatriotes que leurs affaires ou la curiosité conduisent au Sénégal, où ils peuvent se trouver en relations avec les Fouls.

M. de Guiraudon y a donné, en outre, dans la langue du pays, avec une traduction interlinéaire, deux contes et une légende sur l'origine des Fouls. Il a terminé son manuel par quelques notes philologiques contenant des rapprochements entre plusieurs mots de la langue foule et d'autres langues de l'Afrique centrale ou orientale, qui, pour la lexicologie, présentent avec elle une certaine analogie.

J. Perruchon.

Le Gérant,

Rubens Duval.



